ISSN 0024 - 7359

umière & vie

fernando belo
françois chirpaz
joël clerget
christian duquoc
françois laplantine
jean le du

166

destin du corps, histoire de salut

paraît cinq fois par an

G

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. (7) 842-66-83

sommaire

destin du corps, histoire de salut

tome XXXIII janvier-février-mars 1984 n° 166

atout corps

Le regard sur le corps a subi de profonds changements au cours des dernières décennies, en Occident du moins. Après les hécatombes des conflits mondiaux, des révolutions et des guerres de libération qui ont accrédité l'idée que le sacrifice de son corps est le prix suprême que chacun doit payer pour sauvegarder quelque chose de plus essentiel, les périodes de répit amènent des réactions qui ressemblent d'abord à une revanche, à une inversion des valeurs : course au bien-être, polarisation sur la santé, symbiose avec la nature, exaltation de l'exploit sportif, intégration harmonieuse du physique et du mental... Alors, on n'échappe plus aux slogans répercutés par tous les médias : « Souviens-toi de ton corps ! », « Le Jour du Seigneur, en priorité ton corps sanctifieras », tandis que les naufragés et intoxiqués de la frénésie de consommation acceptent, comme un sauvetage, de « s'éclater » en exercices épuisants ou de tout investir dans la recherche de capacités corporelles inexplorées. Etre ou ne pas être ? La réponse est en train de passer en de nouvelles mains. Qu'elles tendent au dépassement ou au plaisir, à la transparence ou à la fusion, à la maîtrise ou à l'abandon, ce sont bien les voies d'un salut offert à l'homme entier que veut tracer le corps par son emprise sur notre histoire. Et le voilà du coup chargé d'un lourd destin.

Destin qui est loin d'être rectiligne : ses contradictions sont celles-là mêmes d'un corps qui est simultanément une réserve de forces à exploiter et une image idéale donnée en pâture, une valeur d'échange qui se monnaie durement ou une valeur refuge choyée dans le cercle de l'intimité. Hostie fragile et glorifiée, divisible à merci et riche en promesse de communion, le corps est néanmoins unifié en ceci qu'il est devenu le point focal où convergent pulsions inconscientes et projections imaginaires, pressions sociales et investissements économiques, significations culturelles et mythiques. Si cette irradiation plurielle devait avoir au moins un effet, ne serait-ce pas celui de mettre le corps précisément à la place

qu'occupait l'âme dans les configurations d'autres temps ou d'autres lieux ? Comme si, en cette partie où l'enjeu est de trouver à l'existence son sens dernier, l'atout avait changé de couleur. Dès lors, on ne pourrait plus interpréter la valorisation actuelle de cet atout dans une perspective moralisante, diagnostiquer une épidémie de narcissisme décadent ou une invasion matérialiste. A priori, rien n'empêche qu'il soit pétri d'âme, tout comme celle-ci, aux époques où elle régentait et expliquait l'univers physique, éprouvait sa puissance en structurant la société, sa beauté en utilisant toutes les séductions de l'art, ses exigences spirituelles en les mesurant aux rythmes de la vie corporelle, parfois même en les impliquant dans des symptômes très organiques.

Un risque demeure : que le vertige de la totalité, auquel l'esprit n'est pas le dernier à avoir cédé, saisisse le corps et l'enferme à son tour dans la prétention de détenir le monopole du sens, les clefs de la nature et de l'histoire. C'est le gouffre que nous font côtoyer les réductions de l'humain à des données biochimiques et à des conditionnements matériels, les perversions du racisme et celles des mots d'ordre qui disent : « Travaille, consomme et tais-toi ». Contre le danger de se prendre pour le tout, le corps n'est cependant pas démuni pour autant qu'il reste d'abord le lieu de la parole et du désir, en quoi il éprouve son pouvoir et sa finitude, perçoit les signes d'une vocation qui le dépasse. Il faut noter aussi que le regard d'aujourd'hui sur le corps, s'il est neuf, n'est pas naïf ; il hérite de la longue histoire du salut des âmes qui n'a pas laissé de traces que sur les temples et les documents. Cette mémoire peut le garder de la fascination de l'instant toujours miroitant ou de l'amertume devant la disgrâce et la dégradation physiques. Une autre raison d'espérer vient du renversement évangélique, ce qui est occasion d'enlisement et de déraison se tournant en occasion de rectification et d'émergences inouïes : à la première tentation pour que sa faim se taise, Jésus répond

plus tard par ses gestes qui, en rassasiant la foule, ouvrent de nouveaux circuits à la puissance du corps messianique.

Ceux qui ont leurs racines dans la tradition biblique et croient à la Bonne Nouvelle de la résurrection n'ont pas à être déconcertés si le destin de nos corps se déchiffre de plus en plus comme linéament d'une histoire de salut. Ils auraient tort pourtant de manquer de vigilance : dans la réalité de temps très proches, il sera plus que jamais question de nos corps et de notre salut avec les rebondissements imprévisibles ou trop prévisibles que préparent les progrès des sciences du vivant et leurs applications, les situations de violence sur les continents de la faim, et surtout le pouvoir, entre quelques mains, de décider la survie ou l'extermination de l'humanité. Ce n'est pas une coïncidence si ce cahier s'achève par une prise de position sur « le défi de la paix » : répondre à ce défi avec les armes de l'Esprit est la manière la plus urgente et la plus décisive de donner corps au salut que les chrétiens espèrent.

Ont collaboré à ce numéro

Fernando BELO, assistant de philosophie à la Faculté de Lettres de Lisbonne, Portugal

François CHIRPAZ, maître-assistant en philosophie, Université Lyon III

Joël CLERGET, psychanalyste, Institut des sciences de la famille, Lyon

Christian DUQUOC, professeur de dogmatique, Facultés catholiques, Lyon

François LAPLANTINE, maître-assistant de l'Université Lyon II

Jean LE DU, psychosociologue, Centre Documentation Recherche, Paris

imaginaire du corps et images du salut

*Les représentations de ce que pourrait être un corps sauvé se prennent nécessairement des productions de l'imaginaire du corps, même si elles ne s'y réduisent pas. A partir d'une expérience dans les groupes d'*Expression corporelle analytique, *on tente ici de dégager les lignes organisatrices de cet imaginaire et de dresser le cahier des charges auquel nulle conception d'un salut proprement humain ne peut se soustraire. En quatre étapes, le visage, la main, le sexe et la peau sont considérés, non comme des réalités anatomiques ou des fonctions, mais comme des lieux où s'investissent électivement les fantasmes qui gouvernent le « corps imaginaire » en son entier. Reste la difficile question de l'articulation des deux langages, celui de la foi et celui des sciences humaines, quand on essaie de penser le salut du corps.*

Pour être plus complet et plus compréhensible, le propos qui va suivre aurait dû commencer par une longue description des « techniques du corps » qui se répandent actuellement dans notre société et atteignent une population considérable, avide de changement et de libération. Un nombre croissant d'hommes et de femmes sont partants pour faire les frais, financiers et psychiques, d'un « travail sur eux-mêmes ». Ce mouvement, très puissant, contribue à remodeler l'image que chacun se fait de lui-même dans le domaine de son « vécu corporel », mais aussi dans les finalités qu'il se donne. Il y a de l'utopie quelque part, un avenir se profile, un espace s'offre à de nouvelles prises sur soi-même. Espoir exacerbé du fait que dans le macro-social contemporain, ces prises s'amenuisent dangereusement.

Cette description liminaire ne sera pas développée ici. Certains l'ont tentée, de façon encore partielle, mais souvent très évocatrice. On pourra s'y référer. Nous nous appuierons à la fois :

— sur les besoins qui se manifestent en la matière, car le succès même de ces techniques prouve la présence d'un besoin, indépendamment de la façon dont il est traité.

— sur les premières émergences des images du corps qui apparaissent lorsque ce travail est amorcé et que le vécu commence à se verbaliser ou à

se donner à voir à travers des manifestations inconscientes répétitives et insistantes. Sous cet angle, nous nous alimentons à notre pratique professionnelle, l'*Expression corporelle analytique*[1]. Mais il ne peut être question d'une description du travail lui-même, et notre propos sera intermédiaire.

— sur des perceptions issues de ce travail, mais déjà formalisées et regroupées de façon à pouvoir être comprises de lecteurs qui n'ont pas connu et pratiqué telle ou telle technique du corps pour leur propre compte.

Dans le cadre d'une démarche finalisée par l'idée de salut, il nous semble utile de faire des rapprochements et de poser des interrogations à partir de ces données.

la notion de corps sauvé

Une réflexion sotériologique sur le corps (ce que pourrait être un « corps sauvé ») se prend d'une représentation du corps qui a quelque chose à voir avec le *manque*. Par représentation, nous entendons les connotations cognitives et affectives qui s'y rattachent dans l'expérience commune. Et nous ne préjugeons pas de la nature du manque en question, ni du traitement à lui appliquer pour qu'on puisse parler d'un corps sauvé. Il reste que l'espérance d'un salut implique une représentation, à quelque niveau, *et* d'une condition insatisfaisante à résorber *et* d'un accès à une autre condition optimisée. Certes, on peut désespérer de produire quelque représentation que ce soit, fût-elle incomplète ou imprécise ; mais alors, on ne s'étonnera pas si les voies de l'espoir empruntent sans contrôle des représentations de remplacement qui s'identifient très largement à l'imaginaire des corps, sans plus.

Une fois écartée cette perspective où ne rien dire revient à ce que n'importe quoi se dise, nous sommes amenés à *prélever* la notion de corps sauvé en la découpant dans le matériau abondant fourni par l'imaginaire du corps. Par imaginaire, nous entendons ici la capacité de se représenter quelque chose d'*absent* ou d'*inexistant*, et de se *représenter autrement* quelque chose de présent ou d'existant. Dans les deux cas, on dépasse le stade des constatations empiriques d'un état de fait qui est, en l'occurrence, insatisfaisant. « Prélever » signifie donc à la fois un *emprunt* aux images, aux aspirations et aux besoins qui traduisent l'imaginaire du corps, et une *sélection-trai-*

1. J. LE DU, **Le corps parlé**, Paris, Ed. Universitaires, 1976 ; « Le corps imaginaire », **Approches** 22, 2e trim. 1979 (108 bis, rue de Vaugirard 75006 Paris).

tement de ces données de base pour qu'elles n'en restent pas au stade du délire ou de l'hallucination.

Il est permis de croire, certes, que les perspectives issues de la foi chrétienne sont très utiles pour opérer ce redressement de l'imaginaire du corps, mais elles ne trouveront pas les moyens de s'exprimer en dehors des mots et des images par lesquels l'expérience humaine en la matière tente de se dire et de se rendre communicable.

l'organisme et l'imaginaire

Avant de parcourir certains espaces de cet imaginaire du corps, parmi ceux qui, à notre avis, résonnent le plus chez nos contemporains, analysons l'expression « imaginaire du corps ».

On peut cerner une notion en la confrontant à ce à quoi elle s'oppose. Selon cette voie plus rapide, quoique non exhaustive, disons que l'imaginaire du corps fait appel à des perceptions, des sentiments, des images qui s'opposent à la « fonctionnalité » du corps, laquelle demeure la référence prévalente lorsqu'on s'inspire des conceptions morphologiques, physiologiques ou même morales. Ainsi, à partir de l'exemple de l'alimentation, on considérera le corps à travers la connaissance de l'appareil digestif et d'un code diététique qui détermine ce qu'est une nourriture saine et équilibrée. Ce *champ interprétatif* a son utilité dans son ordre, nul ne saurait le nier. Mais s'il cherche à s'imposer à la « personnalité globale », il comporte des angles morts et il contribue même fortement à créer l'invisibilité de certains aspects du corps. Lesquels ? Par exemple, très simplement, que l'anorexie n'est pas réductible à un manque d'appétit ; que l'acte de manger symbolise avec des postures beaucoup plus complexes, débordant la nature de l'aliment.

Manger, c'est décider, à la ligne de clôture du corps, de l'entrée en moi de bons objets ; ou au contraire, du refus de ce que je veux maintenir à l'extérieur. Il y est donc toujours question d'une appropriation voulue ou d'un envahissement refusé : l'objet aliment est l'enjeu apparent des deux, mais il supporte bien d'autres résistances qui n'ont plus grand chose à voir avec lui, tout en continuant à connoter quelque part envahissement ou appropriation. Il existe des anorexies scolaires à l'égard des produits culturels, des boulimies de gymnastiques douces. On pourrait dire, en simplifiant considérablement, que les repas de la petite enfance, avec les « parties de bras de fer » qui s'y orchestrent entre l'enfant et les adultes, contribuent à fixer dans l'alimentation la concentration de tous les conflits et frustra-

tions qui sont vécus dans l'âge adulte et n'ont, en eux-mêmes, rien à voir avec les choix de nourriture.

Chacun peut constater ainsi que nombre de ses conduites alimentaires se démarquent de la fonctionnalité et s'organisent, en telle ou telle circonstance, comme réponses à des satisfactions, à des frustrations, à des angoisses éprouvées en des lieux autres que la table. On constate aussi que beaucoup de comportements qui organisent la rivalité avec autrui ont pris naissance en des repas-conflits de la petite enfance où tel aliment, véritable objet, est rapidement déréalisé pour « alimenter » un conflit de pouvoir, quel qu'il soit. Car l'enfant qui a pris conscience que, malgré sa petitesse, il est capable d'agir sur le plaisir-déplaisir des adultes en ingérant ou en refusant ce qu'on lui présente, devient bientôt très habile à utiliser n'importe quel aliment afin d'affirmer ce pouvoir neuf. Dans la droite ligne de cette expérience matricielle, un lycéen ingérera toutes sortes de produits culturels qui ne sont pas des objets pour lui (à savoir qui ne peuvent le faire vivre ou qu'il ne peut faire vivre) pour autant que cela lui sert à séduire son professeur ou à se « classer » ; il refusera, en revanche, des objets culturels qui sont bien les siens, pour symboliser sa résistance à un envahissement qui le menace.

Le corps n'est donc pas un organisme seulement, mais un organisme doublé de partout par un imaginaire qui, bien qu'invisible, gouverne nos désirs, nos plaisirs, nos combats. Cet imaginaire, qui relève sans doute de notre besoin de métaphoriser le réel pour le rendre humain, nous amène, par exemple, à penser et à vivre que prendre un bain, c'est autre chose que se laver, que prendre un repas, c'est autre chose que s'alimenter et que, en échangeant un baiser, on ne fait pas que mélanger ses oxydes de carbone. «*Le corps est ailleurs que dans son vécu somatique*», comme le disait Fédida. Cette perspective, étayée largement par la clinique, mais confirmée aussi par l'observation de notre quotidienneté, invite à n'en pas rester aux perspectives traditionnelles de la fonctionnalité et à prendre en considération les grands fantasmes organisateurs qui nous gouvernent.

I

le visage ou le corps de la transparence

« Jamais encore je n'avais pris conscience du nombre de visages qu'il y a. Il y a beaucoup de gens mais plus encore de visages, car chacun en a plusieurs.

Voici des gens qui portent un visage pendant des années. Il s'use, naturellement, se salit, éclate, se ride, s'élargit comme des gants qu'on a portés en voyage. Ce sont des gens simples, économes ; ils n'en changent pas, ils ne le font même pas nettoyer. Il leur suffit, disent-ils, et qui leur prouvera le contraire ? (...)

D'autres gens changent de visage avec une rapidité inquiétante. Ils les essaient l'un après l'autre et les usent. Il leur semble qu'ils doivent en avoir pour toujours, mais ils ont à peine atteint la quarantaine que voici déjà le dernier. Cette découverte comporte, bien entendu, son tragique. Ils ne sont pas habitués à ménager des visages ; le dernier est usé après huit jours, troué par endroit, mince comme du papier, et puis, peu à peu, apparaît alors la doublure, le non-visage, et ils sortent avec lui. » [2]

« Et il fut transfiguré devant eux ; son visage resplendit comme le soleil et ses vêtements devinrent éblouissants comme la lumière. » (Mt 17, 2)

J'essaierai de traduire dans un langage discursif ce qui commence à s'apercevoir et à se dire dans un groupe d'*Expression corporelle analytique* qui en arrive au point où les fantasmes organisateurs du corps imaginaire, bien qu'ils restent inconscients, laissent filtrer quelques-unes des représentations qui semblent les constituer. Le participant demande « de se sentir bien dans sa peau », « d'être à l'aise avec soi-même et autrui », « de se sentir libéré », etc. L'une des démultiplications de sa demande porte sur l'apparaître, le visage, l'expression. Il souffre de se sentir opaque, emprunté, gêné, inapte à une communication simple ; malheureux d'avoir à passer par la parole pour se dire, etc... Quelque chose se fait jour, concernant l'utopie d'un corps enfin libéré des inhibitions. « Ce serait si bien si... ». Comment traduire cette demande ?

2. R. M. RILKE, **Les cahiers de M. L. Brigge, Œuvres** I, Paris, Ed. du Seuil, 1966, p. 551.

jean le du

le rêve de transparence naturelle

D'abord un élan irrépressible tend vers une situation fortement désirée que je nommerai la *diaphanie du visage,* terme opposé dans mon esprit et, je l'espère, dans l'étymologie, à épiphanie. Dans les deux cas, il s'agit de manifestation, d'apparaître. Mais l'épiphanie, demeurant encore dans l'ordre du signe, impliquerait une interprétation. Ainsi lorsque je dis : « C'est alors que je lus sur son visage l'angoisse qui l'habitait... », j'exprime que cette angoisse n'est pas évidente, puisque je dois la lire ; elle se donne à voir à travers des signes et par mon travail d'interprétation, moyennant un code et ma propre expérience réfléchie.

Dès qu'il y a lecture de signes, il ne s'agit pas encore de diaphanie : celle-ci, étendue d'ailleurs au corps entier, mais comme concentrée sur le visage, serait l'état béatifiant où la subjectivité et l'immanence du sujet transparaîtraient sans médiation dans l'apparaître corporel [3]. Tous les espoirs convergent vers cette situation dont la « mémoire » semble se souvenir : le paradis terrestre du visage, l'existence immédiate et intuitive, une sorte d'indivision de nature. A cet égard, tous considèrent le discours et plus généralement l'univers du signe comme l'ordre déchu : « *Dans un monde bien fait*, disait Léo Ferré, *on ne parlerait pas* ». L'instant étant le lieu du contact, l'instantanéité bannit toute réflexivité et toute pensée discursive. Relation parfaite et miracle de la limpidité, qui ne coûtent aucun effort, cet état se donne comme une admirable disposition de la nature et non comme une construction historique, personnelle et sociale [4]. Mais ce qui émerge ici donne à penser que l'axiome est réversible et on est renvoyé au procès de production des mythes.

L'adolescente qui rougit quand on la questionne et semble ainsi avouer une culpabilité qui n'est pas la sienne, sent que son visage la trahit et appelle de tous ses vœux un renversement de situation : que son visage donne d'elle-même, presque sans elle, l'état exact de son âme. Que ce nouvel état lui ôte alors toute possibilité de choix (le choix impliquant le pouvoir de manifester et celui de dissimuler) ne lui vient pas à l'esprit. En transposant, on ne trouve pas grande différence entre cette production d'un « mythe individuel » et la formule par laquelle autrefois Urs von Balthasar définissait la Gloire : « *L'éclat de l'être intérieur manifesté* ».

3. Ce que Michel Bernard appelle « l'expressivité naturelle du corps » dans **L'expressivité du corps**, Paris, Ed. Delarge, 1976.

4. Starobinski a remarquablement étudié cet imaginaire chez Rousseau sous un titre évocateur : « Le moi accapare l'histoire sainte », dans **L'œil vivant**, Paris, Ed. Gallimard, 1961, pp. 136 sv.

l'œil a une histoire

Il s'avère toutefois difficile d'exclure l'élaboration historique du visage. Par exemple, l'*Expression corporelle analytique* met rapidement en évidence que le regard qui voit, comme le regard qui est vu, n'opèrent pas dans l'instantanéité d'un œil innocent, à la manière d'une plaque sensible vierge, mais grâce à la lourde charge d'un passé dont l'œil se souvient, même si l'esprit reste amnésique. La modification des perceptions d'un visage dans un groupe et la modification correspondante des affects sont spectaculaires. L'impression de voir ce qui est sous les yeux, sans plus, est donc illusoire. Dans la perception s'introduit ce que reconstruit notre mémoire à l'aide d'un stock de souvenirs disparates mais marquants. Par un trait du visage, une particularité de la démarche, une inflexion de la voix, je reconnais plus que je ne connais. Chacun devient pour chacun un porte-manteau où sont accrochés dans l'instant les oripeaux disponibles ; et chacun, à l'inverse, peut répondre : « Je ne suis pas celui que vous *croyez* ». Le sentiment s'impose qu'il n'y a pas de *vérité des objets*, mais seulement une vérité relative, fruit d'une adaptation des perceptions mutuelles, inexorablement mêlées de désirs et de réminiscences qui en altèrent l'objectivité.

On assiste aussi à la perte du sujet conscient et organisé : *ça* voit en moi, *ça* parle par moi, et j'ai du mal à identifier ce qui parle par moi, qui m'échappe tout en me traversant. J'agresse une personne dont je sais très bien qu'elle n'y est pour rien : je lui ai collé quelque part des insignes de provenance inconnue de moi et insaisissables pour elle. Bref, on dresse un *constat d'opacité*, d'écrans multiples et répétés que je ne suis pas à même de localiser. Cette perte de maîtrise du moi signe corrélativement la reconnaissance de l'inconscient. En butant sur cet obstacle, les participants engagent un travail sur eux-mêmes pour réduire cette opacité éprouvante. Mais ils sont soutenus dans cet effort par une puissante utopie : ils marchent vers la terre promise de la transparence des visages. Faut-il aller jusqu'à dire : ils rêvent d'être enfin sans inconscient ?

entrer dans le monde des visages

Un troisième aspect de cette anthropologie rudimentaire touche à ce que j'appellerais le visage social. Jusqu'ici a été évoquée la *correspondance* du visage avec l'être intérieur. Ce thème n'implique pas l'immédiateté. Il accepte que la correspondance, qui serait la vérité du visage, puisse

s'obtenir dans l'histoire singulière par un travail ; il n'exclut pas le temps [5]. Par contre, il exclut que le visage de chacun ne puisse advenir que dans un *monde de visages* et recevoir aussi d'autrui sa configuration. Cette naïveté est analogue à celle qu'on rencontre dans certaines conceptions du langage : le visage correspondrait à l'être intérieur comme le mot à la chose, comme le signifiant au signifié. On sait qu'il n'en est rien [6].

Dans le monde des visages, chaque visage se configure selon un ensemble d'interactions où se mêlent à la fois mon désir de faire passer une version de moi-même qui me convient et une pression d'autrui sur moi pour que j'apparaisse conforme aux attentes de l'entourage. Sur le tracé de cette seconde ligne, on trouve les *rôles sociaux* étudiés en sociologie. Or, j'ai maintes fois constaté que les rôles sociaux ont mauvaise presse, surtout lorsqu'on cherchait à inventorier l'imaginaire des institutions en continuité avec l'imaginaire du corps. D'un côté, on concède qu'ils sont nécessaires à tout fonctionnement social et même qu'ils sont très profondément intériorisés et subsistent à l'intérieur des relations les plus intimes ; mais, en même temps, on attribue cette nécessité au malheur d'une société mal faite : il devrait en être autrement. Comment peut-on encore êcre soi-même quand on est dans un rôle ? Bref, le but en ce domaine est de pouvoir *transcender tous les rôles* : ce qui apparaîtrait alors serait *le visage* qui, en attendant, est enfoui et souffre violence.

Sur cette ligne, on le voit, l'espérance d'un salut des visages se donne à penser dans un espace autre, un temps autre, purgés de la nécessité des rôles. Peut-être faut-il repérer quelque chose de ce genre dans l'attrait de nos contemporains pour la nudité, en famille, dans la nature, et dans des groupes de rencontre qui la pratiquent systématiquement. Nus, les

5. Nul, peut-être, n'a mieux exprimé l'eschatologie du visage que Max Picard : « *Jamais l'être intérieur et l'aspect extérieur ne coïncideront entièrement dans un visage ; c'est pourquoi le visage est transmis à la génération la plus proche avec l'espoir que là, dans un visage nouvellement né, cette correspondance sera parfaite ; mais il apparaît toujours à nouveau une absence de correspondance et le visage doit toujours être transmis à travers les générations jusqu'à la fin des temps, jusqu'à la complète correspondance dans le paradis. De là, croyons-nous, la succession des générations* » (**Le visage humain**, Paris, Ed. Buchet-Chastel, 1972, p. 20).

6. « *Ce qui fonde un système de signes, ce n'est pas le rapport d'un signifiant à un signifié, c'est le rapport des signifiants entre eux ; la « profondeur » d'un signe n'ajoute rien à sa détermination ; c'est son extension qui compte, le rôle qu'il joue par rapport à d'autres signes, le mode systématique dont il leur ressemble ou en diffère ; tout signe tient son être de ses entours, non de ses racines* » (R. BARTHES, **Système de la mode**, Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 37).

corps ne peuvent mentir, pense-t-on. Pourtant nous savons tous que c'est le refoulement à propos du corps qui recule, dans ces situations ; la nudité ne libère que de ce refoulement, et encore ! Les exigences de l'imaginaire concernant le visage ne sont nulle part satisfaites ; car il n'est pas seulement expression, mais aussi communication et, à ce titre, il vit de compromis. Il tient autant de l'entourage à qui il communique, que de ce qu'il cherche à communiquer. Se soustraire à ce cahier des charges, c'est sortir de ce que nous pouvons espérer de l'humain en nous. Qui s'avise de vouloir exprimer en termes sotériologiques l'a-venir du corps et la transfiguration du visage devra s'expliquer avec cette condition.

II

la main
ou la maîtrise toute-puissante de l'action

« De grandes mains scrupuleuses, de grandes mains indiscrètes la découvraient. Et tout son corps, sous cet appel, tout son corps nommé, honoré, se trouvait justifié.

Justifiées, ses propres mains ! qui, désormais, se savaient faites pour accueillir et réjouir ce corps d'homme qui lui était remis, ses mains ayant charge lourde et précieuse d'où leur venaient honneur, gravité nouvelle et cette ferveur que la maternité leur confère et qui rayonne des portraits de madones (...)

Depuis ce jour, elle s'insérait exactement parmi les objets, ayant pour traiter avec eux des gestes attentifs, empreints de piété, de tendresse. Le souvenir du corps qu'elles avaient tenu donnait à ses mains leur juste poids, avec la grâce qu'il faut pour se mouvoir. Sur chaque objet touché, saisi, elle déposait une caresse dédiée à d'autres volumes, d'autres courbes référentiels : le monde ne se proposait-il pas à la ressemblance, partout visible, de cet homme qui en était le centre ?

Depuis ce jour, elle regardait ses mains comme un miracle. » [7]

« Moïse étendit sa main sur la mer et Yahvé refoula la mer par un fort vent d'est et il la mit à sec. »

« Yahvé dit à Moïse : Etends la main sur la mer et que les eaux refluent sur les Egyptiens, leurs chars et leurs cavaliers. »

« Ce jour-là Yahvé délivra Israël de la main des Egyptiens ».
(Exode 14)

7. Mireille SORGUE, **L'amant**, Paris, Ed. R. Morel, pp. 40-42 (épuisé).

De quoi est faite la main humaine ?

— d'un certain nombre d'osselets s'articulant entre eux, de muscles, de nerfs, de ligaments, d'un revêtement de peau, etc. Elle est aussi faite de l'opposabilité du pouce aux autres doigts, etc.

Nul ne nie la pertinence d'une réponse de ce type dans son ordre. Mais combien de problèmes, tels que le découpage de l'espace humain en droite et en gauche (dextérité et sinistrose), et les conséquences de la latéralisation qui font du gaucher un marginal, sont-ils laissés hors de son champ ?

— la main est faite de ce qu'elle a tenu et de ce qui l'a tenue ; elle est faite de ce qu'elle a fait et de ce qui l'a faite.

Cette approche ne se réduit pas aux observations courantes selon lesquelles à quarante ans les mains d'un cultivateur sont différentes de celles d'un pianiste. Il faut y inclure l'idée contenue dans le texte de Mireille Sorgue cité en exergue : « *Le souvenir du corps qu'elles avaient tenu donnait à ses mains leur juste poids...* ». Déjà, nous entrons dans cet autre registre où l'imaginaire du corps se souvient d'une foule d'expériences passées, spécialement de la petite enfance, et les réactive dans l'aujourd'hui, alors que la mémoire consciente n'en garde nulle trace.

— la main est aussi faite de l'imaginaire irréductible qui habite le corps entier et se concentre en elle ; elle est hantée par le fantasme de la maîtrise toute-puissante dans l'action.

La main n'est pas seulement l'organe qui permet de prendre des objets et de les modifier, mais aussi ce qui exprime — et limite à la fois — un fantasme de toute-puissance. Elle a quelque chose à voir avec le désir, en tant qu'il rêve de contrôler le monde extérieur. De même que nous avons vu sur le visage comme la concentration d'un désir d'apparaître qui concerne l'imaginaire du corps tout entier, de même nous considérons la main comme l'organe où se concentre un désir de toute-puissance présent au corps tout entier. L'imaginaire du corps n'est pas morcelable, la pathologie nous l'enseigne *a contrario*. Comment entendre un tel désir ?

Il faudrait faire appel à cette période de la vie du tout petit enfant, si éprouvante pour les parents, où il se met à explorer le monde, à tout manipuler, prendre, retenir, tordre, détruire. Mais il faudrait surtout, à la façon peut-être de Winnicot, s'attacher à ce qui est bien peu visible au niveau comportemental et qui pourtant rend compte des conduites visibles. Nous retiendrons trois traits distinctifs.

l'épreuve du non-moi

L'enfant a une propension incoercible à *traiter le non-moi comme le moi.* Les termes de moi et de non-moi sont évidemment inexacts en ce cas, puisque la distinction entre le sujet et le monde extérieur passe plutôt par la délimitation entre ce qui procure de l'aise ou du malaise. L'enfant perçoit le sein de la mère comme une partie de lui-même quand il tète, et comme le monde extérieur quand il a soif. Mais justement, il peut halluciner le sein absent et le rendre présent par le mouvement de ses lèvres. Dans son imaginaire, la réalité ne lui résiste pas vraiment. Il la tient et veut la garder sous son contrôle magique. Qu'il y ait du non-moi, c'est-à-dire quelque chose qui résiste à son désir, voilà l'épreuve. Contre elle, une dénégation forcenée est à l'œuvre.

Ne serait-ce pas sur ces bases enfouies et alors inconnues du psychisme enfantin que se sont élaborées des variations théologiques sur le bienheureux état du moi d'un Dieu qui n'a pas encore créé ce monde, lequel se révélera quelque peu rebelle, comme un non-moi de Dieu qui n'obéit pas au désir ? Ou encore les images du paradis terrestre avant la chute : le fruit se donne sans culture et l'or se ramasse à même le sol et sans travail. Ce monde est conforme aux désirs et ne paraît pas autre que le moi, même si l'ordre « *soumettez-vous la terre* » laisse entendre qu'il y aura quelque résistance d'un non-moi.

la nécessité du détour

Les désirs de l'enfant sont censés obtenir satisfaction *de par leur seule intensité*, en dehors de toute médiation technique. La main est tendue vers le biberon, il est ici, immédiatement. Pour nous observateurs, la médiation est la main de la mère qui place l'objet là où il est attendu. Mais pour l'enfant encore soumis à la condition décrite précédemment, c'est l'objet qui ne résiste pas au désir et vient de lui-même apporter satisfaction : « *Il dit et ce fut fait* », « *Et il vit que cela était bon* ». La création d'objet se fait par voie magique et la main gardera à tout jamais inscrite en elle ce vœu de l'imaginaire du corps.

Plus tard, l'enfant tendra la main dans la ligne de son regard vers l'objet ; puis il se traînera, surmontera un obstacle et même fera un détour pour l'atteindre enfin. Il faut que le désir se détourne de la fascination de l'objet pour envisager les moyens et obtenir satisfaction. Mais l'intelligence, faculté du détour, demeurera à tout jamais la *contrariété de la pulsion.* L'homme sera un animal dénaturé et toute revendication

ultérieure en faveur de la pulsion retrouvée se heurtera à cette contrariété. L'humanité en nous naît d'une frustration ; seul l'enfant déçu saura chercher le détour, l'enfant comblé demeure lové dans son immédiateté.

Ces expériences premières ont laissé en nous des traces indélébiles qui reviennent parfois sur le rebord de l'expérience socialisée dans la violence et l'appropriation sauvage. Mais ces marges sont étroites, comparées à l'abondante expérience religieuse qui fournit des représentations sans limites à ce qu'il faut bien appeler une *recherche de sur-puissance*[8]. Elle connaît d'autres moyens de se procurer les biens inaccessibles que la main impuissante recherche ; ces moyens ne sont pas techniques et l'obtention elle-même n'est pas vérifiable. Pour cette raison, il nous semble aléatoire que les représentations religieuses puissent se critiquer elles-mêmes. Le champ ouvert à l'illusion est dès lors immense. Le salut de la main ne peut se dispenser de s'exprimer dans cet imaginaire, et il ne peut pour autant le cautionner, justement parce que la déception est fondatrice.

la maîtrise du temps

Ce troisième aspect est corrélatif aux deux autres. Mais ce n'est plus ici l'absence de médiations, de techniques, de procédures, que l'imaginaire de la main postule ; c'est *l'immédiateté de la prise.* L'imaginaire du corps est *intolérant au différé de la satisfaction* : « Tout et tout de suite », « aussitôt dit (désiré), aussitôt fait (obtenu) ». Si le temps est précisément l'espace ouvert entre le désir et sa satisfaction, il semble clair que l'imaginaire du corps, à travers la toute-puissance de la main, en postule l'abolition, tout comme l'imaginaire du visage, dans sa quête de transparence, revendique l'abolition de la parole et, plus généralement, la déconstruction de l'ordre symbolique du signe.

La plupart des analyses de la déviance et de la délinquance comportent ce trait : le délinquant a un mauvais rapport au temps. Il voit quelque chose, il le prend. L'attente, surtout si elle est peuplée des procédures normales d'acquisition et d'appropriation (projet, épargne, etc.), lui est intolérable. Ces ratés de la socialisation révèlent les voies de la pulsion : elle ignore la durée comme mise en succession des instants, acceptation du délai avant la satisfaction. Ces exigences de la pulsion ne sont pas absentes chez l'individu socialisé, elles sont seulement réprimées ou édu-

8. Nous appelons ici *puissance* le pouvoir de faire, qui ouvre sur la technique, et *pouvoir* le pouvoir de faire faire, qui ouvre sur le politique.

quées : le moi est une pulsion contrariée. La Hollande est une terre conquise sur la mer qui rappelle, par la seule présence des digues, qu'elle est toujours là et insiste.

Si vaincre le temps est un aspect fondamental de notre recherche de toute-puissance, quelque chose des représentations du salut devra en connaître. Mais si l'existence vraiment humanisée traite la pulsion de telle sorte que la durée soit intégrée, que l'instant privilégié se déploie en histoire, les conceptions du salut auront à endosser ce cahier des charges. Or, reconnaissons-le, les religions ont toujours su faire miroiter les exigences de la pulsion. Le sacré défie toujours le temps, soit en célébrant l'intensité et la fécondité de l'instant (celui des rites, signes du salut, par exemple), soit en promettant une immortalité sans durée (les mythes d'un au-delà non soumis au développement). Il est très malaisé de distinguer ce qui, dans le religieux, relève de l'imaginaire, et ce qui, dans l'imaginaire, utilise comme supports représentatifs les thèmes et les rites religieux. Par là se laisse voir le caractère indépassablement projectif des représentations religieuses.

Sur cette question, Feuerbach et Winnicot parlent la même langue : « *Pour la puissance qui peut ressusciter les morts eux-mêmes, il n'y a aucun désir humain qui ne peut être accompli... L'activité miraculeuse se distingue de la réalisation ordinaire d'une fin en ce qu'elle réalise une fin sans moyens, en ce qu'elle effectue une unité immédiate du désir et de son accomplissement...* »[9].

Ainsi parle l'imaginaire du corps et l'enfant vit de miracle. Mais « *une adaptation parfaite ressortit de la magie et un objet dont le comportement est parfait ne vaut pas mieux qu'une hallucination* », dit Winnicot, qui précise : « *L'enfant peut être perturbé par une adaptation étroite à ses besoins qui persiste trop longtemps* ». De même que la mise en échec du « tout et tout de suite » de l'exigence infantile ouvre le développement de la motricité, de même la fin des miracles ouvre le champ de l'histoire. Les représentations du salut de la main, à savoir *ce qu'il advient de notre toute-puissance contrariée*, devront en tenir compte.

9. FEUERBACH, **L'essence du christianisme**, Paris, Ed. Maspéro, 1973, pp. 264-265.

jean le du

III

le sexe ou la frénésie de complétude

« Toute la mise en œuvre de l'érotisme a pour fin d'atteindre l'être au plus intime, au point où le cœur manque. Le passage de l'état normal à celui de désir érotique suppose en nous la dissolution relative de l'être constitué dans l'ordre discontinu. Ce terme de dissolution répond à l'expression familière de vie dissolue, *liée à l'activité érotique. Dans le mouvement de dissolution des êtres, le partenaire masculin a en principe un rôle actif, la partie féminine est passive. C'est essentiellement la partie féminine, passive, qui est dissoute en tant qu'être constitué. Mais pour un partenaire masculin, la dissolution de la partie passive n'a qu'un sens : elle prépare une fusion où se mêlent deux êtres à la fin parvenant ensemble au même point de dissolution. Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire du jeu. »* [10]

« Ils deviennent une seule chair. »
(Genèse 2)

Si les participants d'un stage d'expression corporelle formulent ainsi ce qu'ils y cherchent : « Etre bien dans sa peau », le but du travail sur le corps en tant que sexué se laisserait sans doute traduire par : « Que nous soit rendu le libre accès à la jouissance ». C'est la dissolution de refoulements et d'inhibitions de tous ordres, engendrés surtout par l'éducation antérieure et les blocages consécutifs, qui est probablement désirée. Mais au-delà, ce qui s'exprime dans la recherche qui organise les comportements, c'est le désir de retrouver la pulsion comme si elle était, dans un lieu et un espace imaginaires, livrée à elle-même : pure jouissance qui brillerait de tous ses feux, quelque chose de primordial qui inscrirait en nous des évidences indélébiles.

Or les découvertes et les expériences accumulées en quelques jours de pratique délivrent des messages plus complexes. Entre autres choses y apparaissent un mixte d'angoisse et de plaisir, une déroute des convictions communes en ce qui concerne l'aptitude du corps sexué au bonheur, une réactivation de l'imaginaire du corps *et* en même temps la persistance d'un

10. G. BATAILLE, **L'érotisme**, Paris, Coll. 10/18, p. 22.

manque et d'une séparation. Envisageons quelques aspects de cette perception déconcertante, en tentant de les formaliser.

une faim qui n'est pas d'objet

En plus ou moins de temps, selon les défenses en place, une perception finit toujours par s'imposer : l'objet d'un désir sexuel est *très largement interchangeable*, substituable, au point qu'on peut soupçonner que, pour la pulsion, il n'y a pas d'objet, sinon, peut-être, l'objet perdu ; dès lors le désir utilise tout objet actuellement disponible comme pseudo-objet d'une quête qui n'en finit pas d'avouer que ce qu'elle cherche n'existe pas. Et il est bien vrai que ce que cherche la jouissance n'existe pas, ou plutôt qu'elle se prend elle-même comme objet, puisque l'objet de sa quête n'est pas une jouissance, mais *un état* dans lequel une primordiale complétude serait restaurée. La sexualité est cette force, *frénésie de complétude,* qui vise la restauration d'un bienheureux état où le manque à être-complet serait enfin résorbé.

A l'égard de cette complétude, il n'existe que des objets partiels, décevants, supportant la quête, au passage et en défilant, prenant la place que notre imaginaire leur a préparée. A la fois supports et scintillements d'un objet total, ils sont aussi jugés et dépréciés à la lumière de ce soleil absent. Car il n'y a pas d'objet total, satisfaisant le désir de complétude, capable de calmer une faim qui n'est justement pas une faim d'objet. Si le besoin vise une chose qui, une fois obtenue, l'éteint au moins provisoirement, le désir rompt cette chaîne : en effet, il n'apparaît pas à partir de l'objet, qui serait appelé désirable, mais à l'inverse, étant mû par derrière par l'imaginaire, il rencontre un objet qu'il caractérise comme désirable, dans la mesure où il lui confère illusoirement le pouvoir de restituer au sujet la complétude enviée et désespérément recherchée.

Promesse toujours renouvelée, jamais tenue. Les moments de satisfaction partielle serviront à alimenter l'imaginaire et la déficience de tout objet partiel continuera à insister, comme la réalité qui revendique le droit d'être reconnue. Une mutation s'impose : constitué originellement par le manque d'objet du désir, le sujet doit muer ce désir d'objet en désir de reconnaissance, ce qui ne se fera pas sans une perte quelque part ; l'accès à l'au-delà de l'objet est accès à un rien, à un vide. Certains l'appellent néant et d'autres l'appellent Dieu. Expérience érotique et expérience mystique, en ce point, peut-être, communiquent. C'est du moins ce dont témoigne l'œuvre de Georges Bataille.

le corps-continu et l'angoisse de la séparation

Les stagiaires se reconnaissent en effet facilement dans les formulations de G. Bataille. Même si les « exercices » et les « jeux » qui leur sont proposés sont relativement sobres et le cadrage du travail, bien délimité, les fantasmes du jeu sexuel sont omniprésents. Si on essaie de repérer les grands fantasmes organisateurs de l'acte sexuel, l'angoisse de séparation et l'imaginaire du « corps-continu » prévalent. A partir des sentiments et des sensations qui arrivent à se verbaliser, on peut inférer que l'imaginaire du corps travaille sur de telles « images ». La distance physique et la discontinuité des contours entre les uns et les autres constituent les éléments d'un stress qu'on tend à conjurer par le rapprochement : « *Ce qui est en jeu dans l'érotisme, c'est toujours une dissolution des formes constituées* ». Le corps a faim de rétablir une continuité, de ne faire qu'un seul corps, habitant une même peau, sans dehors véritable. Il n'est pas étonnant que cette tendance particulièrement forte ait été interprétée par de nombreux auteurs comme une démarche régressive vers un second corps-à-corps avec un partenaire adulte, le prototype indépassable demeurant celui qui a été antérieurement vécu avec la mère (Ferenczi, Reich, Balint...).

Or, le premier corps-à-corps était, semble-t-il, gouverné par un imaginaire intraitable : comme la mère voit dans son enfant une partie d'elle-même dont les intérêts sont identiques aux siens, l'enfant n'imagine pas que sa mère puisse avoir des intérêts propres, séparés des siens, et des désirs qui ne seraient pas orientés vers lui. Cette réciprocité et cette interdépendance des intérêts instinctuels ancrent en eux le sentiment que ce qui est bon pour l'un l'est aussi pour l'autre, car ils ne sont qu'un. Ce fantasme réapparaît dans l'union des amants où tout est mis en œuvre pour restaurer cette modalité ancienne de relation à la mère. Dans cette situation archaïque du continu des corps, la parole se perd et ne peut que se perdre puisqu'elle est faite pour servir de passerelle à des individus séparés et discontinus.

Mais de même que l'enfant a dû admettre un jour la disjonction des corps, le décollement de la symétrie des intérêts, et l'absence qui résiste à l'appel, les amants aussi doivent se rendre à l'évidence qu'ils ne sont pas un, et il leur faut parler. Là se perd une certaine croyance en l'immédiateté. L'amour est médiation et parole quand la pulsion ne sait dire que « encore, encore ! ». Pour ne pas rester angoisse et frénésie de rassasiement, cette perte doit se symboliser. Pourquoi faut-il que le corps se dérobe, sinon pour pouvoir être représenté jusque dans l'absence ?

renoncer à la totalisation

Les innombrables confrontations entre les hommes et les femmes sur leurs rencontres, leurs rôles, leurs pouvoirs spécifiques, les acceptations et les rejets, témoignent de l'espoir universel en une sexualité qui serait cette bienheureuse continuité des corps. Mais elles témoignent aussi d'un redoutable constat : « Si tu es un être humain, tu es un homme *ou* tu es une femme, mais tu n'es pas *tout* ». Exit la bienheureuse complétude avec l'aspiration à une totalité absolvant le manque. La sexualité n'est chance de relation que si elle accepte d'être section. De cette radicale incomplétude dont chacun porte la trace en sa chair, il n'est de dénégation qu'imaginaire. L'imaginaire de l'acte sexuel se manifeste souvent comme cette dénégation. Les deux moitiés de l'androgyne autrefois séparées par le glaive du dieu cherchent à reconstituer l'unité complète primitive.

Pour se défiler devant le deuil de cet imaginaire, les pratiques quotidiennes et les idéologies excellent. Par défaut : supprimons le sexe, finie la complexité ; par excès : rien que le sexe, la complétude enfin. Erotisme et religion adoptent, sur ce point, des attitudes plutôt convergentes. Pourtant, si un propos de salut peut s'énoncer en ce lieu du sexe, il doit passer par le renoncement au vieux rêve d'un monisme du corps, même si on était parvenu à triompher du dualisme corps-âme. Bien plus, il faudrait aussi renoncer à penser *dialectiquement* la question : la sexualité s'oppose à toute réconciliation dans quelque totalité accomplie. Elle est le jeu de pulsions antagonistes qui ne se réconcilient jamais que de façon très aléatoire ou entièrement illusoire.

Le désir freudien n'est ni l'instinct, ni la pulsion. Il est ce « *courant psychique qui va de l'insatisfaction à la satisfaction* » ; élan de l'être vers une image d'illusion, il prend sa source dans le manque d'objet. Il est, par excellence, le lieu où le sujet fait l'épreuve de la réalité et apprend à connaître ses limites en les transgressant, non pour les détruire, mais pour les maintenir et se découvrir comme sujet. On se demandera alors : si on veut sauvegarder ces données, quelles images proposer d'un salut de l'homme concernant le domaine de la sexualité ?

IV

la peau
et la dénégation des frontières

« La baignoire est un cercueil où je repose, verni comme un galet dans la mer. Ne vais-je pas y fondre ? Déjà mon corps ne se ressemble plus. (...)

Pour m'immerger tout entier, je me replie, ne gardant hors de l'eau que la tête. Peu à peu s'établit l'équilibre osmotique. Et voilà que tout cède, il n'y a plus de frontière, le corps et l'eau ne font plus qu'un. Je soupire d'aise.

Le corps avait oublié ce très ancien, ce pré-historique bien-être, cette non-différenciation du milieu et du moi, de la surface et du centre, l'accord parfait, la seule véritable béatitude, qui est bientôt l'oubli. (...)

Mais enfin dans cette éternité un moment vient où il faut sortir — l'eau s'étant refroidie, l'accord va bientôt cesser —, et renaître, car il s'agit bien d'une renaissance, hors de l'océan primordial, hors de la mère. » [11]

« Et sa chair redevint semblable à la chair d'un petit enfant. » (Guérison de Naaman, le Syrien, 2 R 5,14)

Etendant notre recherche à cette donnée corporelle qu'est la peau, sans l'isoler en son aspect morphologique ou physiologique, nous voyons qu'en elle se concentre une insistance pressante de l'imaginaire du corps tout entier.

frontière, contrôle

Comme lieu de l'investissement fantasmatique d'un sujet donné, la peau obéit au code secret qui régit *la permission d'inclure et l'ordre d'exclure.* Elle est vécue comme limite, frontière d'un territoire : si ce territoire est menacé d'invasion, la peau peut devenir malade. La dermatologie est peuplée de maladies qui résistent obstinément aux médicaments et traduisent l'image inconsciente qu'un sujet oppose à une situation environnante d'assiègement ou d'hésitation : moi dehors ? moi dedans ? Dans cette « anatomie fantastique », le moi n'est plus dans les profondeurs du corps, mais à sa surface, comme le gardien qui décide de ce qui doit

11. J. BROSSE, **L'inventaire des sens**, Paris, Ed. Grasset, 1965 (épuisé).

entrer ou de ce qui doit rester dehors, au risque de tomber malade de trop de menaces, d'une masse de stimuli impossibles à contrôler, bref d'une incertitude sur la définition du dedans et du dehors.

Dans la genèse d'un sujet, ces fonctions de la peau se mettent en place, non pas comme une simple élaboration physiologique, mais comme un construit humain. Les sensations de différence entre le chaud et le froid, le doux et le rugueux, l'objet en mouvement et l'objet à l'arrêt, contribuent à stabiliser l'image de soi comme corps clôturé, et la peau comme enveloppe qui sépare, individualise. Cette première fonction de la peau, qui concourt à la formation d'une identité distinctive, autorise ensuite le développement des zones érogènes et l'aptitude aux échanges. Bien des phénomènes repérables chez les adultes témoignent de ces différentes mises en place successives, et la pathologie montre assez qu'elles ne vont pas de soi et peuvent être manquées.

Aussi aventureux qu'il puisse être de discerner autour de quel imaginaire fondateur s'élabore une construction aussi complexe, nous le tenterons à partir de la quotidienneté ou de situations plus spécifiques.

le bain et le magma

Le texte sur le bain cité en exergue est évocateur. Les eaux du bain une fois parvenues à la température du corps, un équilibre osmotique survient qui fait disparaître la sensation de la peau comme frontière, délimitation, clôture. Alors, « on ne se sent plus », on est envahi par une euphorie généralisée grâce à cette sorte de dissolution dans le milieu homogène : on se fond dans l'élément, on quitte l'univers des objets délimités. L'élément n'offre ni face ni frontière, il nous enveloppe et nous contient sans que nous puissions le rencontrer ; cette confusion, qui repose des relations avec ce qui se présente de face, évoque sans doute quelque chose de l'imaginaire du corps sur ce point [12].

Qu'on ne puisse séjourner dans le « bain », c'est-à-dire vivre sur la seule base de l'imaginaire du corps, prouve que cette sensation délicieuse met

12. E. LEVINAS, **Totalité et Infini**, La Haye, Ed. Nijhoff, 1961 : « *A vrai dire, l'élément n'a pas de face du tout. On ne l'aborde pas. La relation adéquate à son essence le découvre précisément comme un milieu : on y baigne. A l'élément, je suis toujours intérieur. L'homme n'a vaincu les éléments qu'en surmontant cette intériorité sans issue, par le domicile qui lui confère une extra-territorialité (...) Par la maison, notre relation avec l'espace comme distance et comme étendue se substitue au simple " baigner dans l'élément " (...) L'élément vient vers nous de nulle part* » (p. 104).

dans une situation régressive (jouissance). Elle ne ressemble en rien à la transgression des limites qui n'est possible qu'une fois les frontières établies et reconnues (plaisir). La régression dit retour à une abolition des déterminations qui configurent en nous le dedans et le dehors, tandis que la transgression franchit ces limites et serait impossible sans elles.

Une expérience plus particulière nous conduit à des observations analogues, celle du « magma » : elle se produit parfois quand un groupe se prend à vivre dans la plus grande proximité possible et abandonne toutes les positions conventionnelles pour se fondre en ce qui ressemble à une portée de chiots, à un nid de couleuvres, à un conglomérat mouvant et unifié. « *Il n'échappe à personne, dans le groupe, qu'un tel jeu ne peut qu'engendrer une régression et que c'est à cette régression que l'on s'oppose ou que l'on consent. Tout le monde ensuite parlera de sein maternel, de foetus, de paradis prénatal, etc. (...) Ce qui est visé, c'est l'élémental, l'abolition des contours, l'épaisseur d'un milieu où l'on baigne, la peau qui vise sa propre destruction en tant que frontière et enveloppe définissant un espace séparé ; c'est le retour à un état antérieur à toute détermination, spécification, fonction différenciée* »[13].

On sort du magma comme on sort du bain : un peu abruti, sans parole, à moitié endormi, comme si l'on avait revécu un instant dont notre corps a gardé quelque part la mémoire, une confusion dans l'élémental. La peau, *c'est la fin de l'élémental*, mais l'imaginaire du corps, *c'est la faim de l'élémental.* Le corps nous apparaît de ce point de vue comme une contradiction vivante entre un enracinement clôturé et la dénégation imaginaire de cette clôture.

V

comment penser le salut du corps ?

Nous pourrions continuer l'inventaire, montrer comment l'imaginaire s'empare des organes soustraits à la vue de l'homme et leur confère des privilèges et des déchéances qui n'ont rien à voir avec une conception positiviste du corps. Le ventre, par exemple, est l'objet d'une multitude de projections fort éloignées de la clarté transparente des planches anatomiques. Nous ne traitons pas avec lui — plus exactement, il ne traite pas avec nous — selon les lois du savoir. Il parle de vide et de réplétion, et ces images-sensations-impressions gouvernent jusqu'à notre idée du

13. J. LE DU, **Le corps parlé, op. cit.**, p. 107.

bonheur. Parlant du ventre plein, Bachelard disait : « *Signe primitif de bien-être, doux, chaud, jamais attaqué. C'est un véritable absolu d'intimité*, un absolu de l'inconscient heureux ».

le paradoxe, condition de l'avènement de l'humain

En réalité, si approximatives que soient les notations précédentes, nous avons suffisamment d'indications pour soupçonner le paradoxe inhérent à toute parole qui s'aventure à prophétiser le salut du corps.

D'une part, en effet, l'imaginaire du corps est intraitable et les représentations qui accompagnent, à différents niveaux de conscience, les exigences de la pulsion persistent à vectorialiser l'impossible, désignant la direction dans laquelle il faudrait aller pour trouver le bonheur et échapper au manque. Même si nous le voulions, nous ne pourrions pas éliminer cette dimension du corps ; bien plus, elle définit l'essence même du dynamisme corporel. Elle constitue le corps comme différent de la chose, comme tension, comme transcendance. Les images d'immédiateté, de continuité, de transparence, de complétude, de toute-puissance sont hautement mobilisatrices. Les idéologies de toute nature ne font qu'habiller les requisits pulsionnels en découpant dans le tissu des mots avouables. A ce titre, nous sommes tous des croyants, et ce n'est pas le sujet qui fait ses croyances, mais les croyances qui font le sujet, qui font qu'il y a un sujet.

D'autre part, ces représentations qui accompagnent les pulsions désignent pourtant l'impossible, l'inaccessible, l'illusoire, et même la mort : le mouvement le plus fort vers la vie aboutirait à la mort. Sauf dessaisissement et consentement à la perte. Naître et n'être que... Encore faut-il s'entendre sur l'objet de cette perte et de ce dessaisissement, sur la nature de cette déception.

Sur ce point difficile, le travail d'anthropologie philosophique réalisé autrefois par J. Y. Jolif garde à notre avis toute sa valeur. L'auteur a fort bien compris et décrit la contradiction dont nous parlons, et en de bien meilleurs termes. Sa description du visage humain, entre autres, nous semble parfaitement juste et éclairante [14]. Mais il se heurte à une difficulté majeure et il ne la résoud pas. En témoigne éloquemment ce passage où, après avoir montré que la recherche d'immédiateté est, chez l'homme, à la fois indéracinable et pourtant illusoire, il note : « *Nous*

14. J.-Y. JOLIF, **Comprendre l'homme**, Paris, Ed. du Cerf, 1967, p. 257.

n'oublions pas que la révélation chrétienne annonce l'instauration d'un rapport d'immédiateté entre l'homme et Dieu : pour le croyant, vivre — au sens ultime du mot, — c'est communier à la vie de Dieu même. Cette promesse ne contredit pourtant pas ce que nous avons avancé ; elle apporte même une confirmation à notre assertion. Car il est bien clair que cette communion n'est pas fondée sur une possibilité simplement humaine, mais sur une initiative gratuite de Dieu. C'est pourquoi elle ne peut être vécue réellement que dans la foi. Si je veux m'élever jusqu'à elle en faisant l'économie de la foi, c'est alors que je sombre dans l'imaginaire » (p. 152, note 76).

A nos yeux, il est clair que, même si je ne fais pas l'économie de la foi, je sombre encore dans l'imaginaire. Simplement, celui-ci est passé dans les termes de la foi et a été avalisé par eux. C'est cette difficulté que les lignes suivantes voudraient cerner.

En toute hypothèse, le paradoxe est, selon nous, inséparable de l'avènement en nous de l'humanité. Même si on accepte l'idée d'un salut « non fait de main d'homme » et dépassant ce que l'homme peut en concevoir et en accomplir, il n'en est pas moins nécessaire de conserver quelque chose de cette contradiction dans les images de salut du corps humain. Faute de quoi, notre humanité ne s'y reconnaîtrait plus. Concevoir le salut en épousant, sans plus, l'imaginaire du corps et en suspendant les effets contrariants du principe de réalité serait une entreprise suspecte. Encore que les représentations du salut ne soient pas contenues dans notre propos sur le corps, elles en sont pour une part tributaires, sinon ce ne serait pas *cet homme-là qui serait sauvé.*

logique des boîtes, logique des sacs

C'est dire qu'on sera conduit à inventer un statut de coexistence et peut-être de compénétration de deux langages obéissant à des exigences et même à des logiques différentes. J'entends : d'une part le discours que le croyant se tient à lui-même à partir des sources et des racines de sa foi ; d'autre part, celui qu'il se tient à lui-même à partir d'une expérience irréductible, personnelle et sociale, que vient éclairer l'utilisation d'un champ interprétatif relevant des sciences de l'homme. Nous sommes, actuellement, en guerre avec nous-mêmes sur le mode de l'inclusion/exclusion. Qui contient qui ? Pour l'homme des sciences humaines, sa discipline contient et explique le propos religieux. Pour l'homme de foi (en chacun), le propos religieux contient et discrimine le discours des sciences humaines. Cette logique est mortifère parce que les deux ont

raison et qu'on ne s'est pas résolu à la *multiplicité des champs de vision*, comme s'il fallait que l'un l'emporte sur l'autre, contienne l'autre, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus qu'un seul voyant, qu'un seul point de vue.

Qu'est-ce qui actionne cette étrange exigence ? Je soupçonnerais volontiers, sous les apparences d'une dure logique du principe de non-contradiction, la résurgence d'une revendication de l'imaginaire du corps : résister au morcellement et chercher à *sauver* sa peau dans la direction de l'illusoire (au sens décrit plus haut). Les logiques elles-mêmes, les formes les plus « élevées » de la pensée, sont prises dans ce combat entre l'imaginaire du corps et les pertes qu'il lui faut consentir pour ne pas s'aliéner dans l'illusoire. De même que le corps vivant de l'homme n'obéit pas seulement au savoir scientifique dans la quotidienneté de ses comportements et de ses impulsions, de même, aucune rationalité opposable à l'imaginaire des croyants ne parviendra à avoir raison de celui-ci. L'espace où ces deux « vérités » prennent corps n'est pas homogène. Quand on en parle, on ne peut jamais supposer : « toutes choses égales par ailleurs ».

Peut-être serait-il préférable de s'orienter dans la voie ouverte par des travaux comme ceux de Michel Serres, voie encore très peu frayée et déconcertante, pleine d'incertitudes, mais qui semble, à l'heure actuelle, la plus appropriée [15]. Tentons de comprendre sa métaphore :

« *J'aurai à dire l'étrange logique des sacs et la dure logique des boîtes. Un sac de toile se plie aisément dans un sac de toile, et il peut, inversement, le contenir aussi bien, alors que si une caisse de bois contient une caisse de bois, celle-ci ne peut pas, inversement, contenir celle-là. Il existe donc des conditions à l'inclusion, dépendantes de la matière de ce qui est inclus et de ce qui inclut, acier, bois, marbre, étoffe, jute, dépendantes surtout de l'espace où tout cela se fait. Cet espace est extensible ou il est inextensible. La toile est déformable assez à loisir, le bois l'est peu, le marbre ne l'est pas. (...) J'ai l'intuition que l'expérience humaine ou ce qu'on nomme les sciences humaines renvoient plus souvent à l'espace textile des sacs, des invaginations variables, et que les sciences dites dures renvoient tout simplement à l'espace des boîtes dures. De même que nous avons su conquérir la rigueur dans le non-métrique, nous apprendrons le raisonnable dans le non-rigoureux, je veux dire dans le non-rigide. Un avenir logique est promis au mou, à l'extensible, au textile et au flou (...).*

15. M. SERRES, **Rome, le livre des fondations**, Paris, Ed. Grasset, 1983.

Qui a raison est qui peut faire taire l'autre. Le prêtre explique l'histoire, il a eu raison. Le militaire, en rapports de forces, explique l'histoire, et il a raison. L'économiste explique l'histoire et il a raison. Chacun implique tour à tour les deux autres explications. L'implication se retourne et s'inverse. Ils voulaient tous avoir raison, ils désiraient arraisonner l'histoire, ils ont raison, ils ont tous raison. Ils ont tous trois raison modulo *la logique des sacs* » (pp. 180-181).

jean le du

corps malades et salut par l'écriture

dans la littérature autobiographique contemporaine

Il semblerait acquis que la souffrance, l'infirmité et l'imminence de la mort attaquent le corps au plus vif, le murent dans la solitude et le livrent docilement aux mains de la médecine, supposées savoir et pouvoir guérir. Pourtant, à partir d'une cinquantaine de témoignages contemporains de malades, on découvre non sans étonnement que le droit à disposer de son corps exige de plus en plus fermement, face à la logique d'objectivation médicale, la réappropriation subjective de la maladie, laquelle peut être vécue non plus comme le mal absolu, mais comme moyen de communication avec autrui, comme découverte d'une nouvelle liberté et instrument de salut individuel. Dans cette approche paradoxale, qui reste encore très minoritaire, il ne faut pas sous-estimer le coefficient proprement littéraire. Quant au processus de surcompensation trop évident, il est d'autant plus intéressant de le voir à l'œuvre qu'il vise un salut des corps qui n'est ni médical ni religieux.

La littérature française du XXe siècle est dans son ensemble une littérature de sentiments plus que de sensations. Une fois la parenthèse naturaliste refermée, le corps — à l'exception de quatre grands écrivains, Céline, Leiris, Simenon et Guérin — redevient *le grand absent de notre paysage littéraire*, et en particulier du roman, qui demeure pour l'essentiel un roman d'analyse psychologique dont le prototype est incontestablement *Adolphe* de Benjamin Constant. Ce n'est que tout récemment, à partir des années 1970-1975, qu'il est pour ainsi dire redécouvert, en particulier par une nouvelle génération de femmes écrivains (Marie Cardinal, Chantal Chawaf, Hélène Cixous, Catherine Clément, Annie Leclerc, Viviane Forrester...) et par l'essor tout à fait spectaculaire de ces autobiographies que sont les *journaux de malades*.

C'est sur ces derniers que nous allons concentrer notre attention — un corpus de cinquante et un ouvrages que nous avons analysés — parce qu'ils constituent, à notre avis, un phénomène social radicalement nouveau et pleinement original. Depuis une dizaine d'années, un nombre de plus en plus important de malades découvrent l'écriture à l'occasion d'une expérience pathologique qui bouleverse littéralement leur existence, tandis

que beaucoup d'écrivains décident, à l'instar de Raymond Guérin, de se faire « *le propre scribe et comme le témoin et le mémorialiste de nos maux* » (1982, p. 29), de « *tout noter des événements, tout prendre sur le vif, et mener un vrai reportage sur la maladie* », comme l'écrit Alain Cahen (1983, p. 37. Les références complètes se trouvent dans la bibliographie à la fin de l'article).

I

de la maladie en troisième personne à la maladie en première personne

Nous ne ferons aucune distinction entre des auteurs unanimement reconnus comme de grands écrivains qui, tels Dostoïevski, Kafka, Katherine Mansfield, Virginia Woolf, Louis-Ferdinand Céline, Joë Bousquet, ont eux-mêmes vécu et analysé la maladie en des époques précédentes, et des auteurs que l'on dit « de seconde zone ». Bien que nous partagions à propos d'un certain nombre de ces derniers l'avis exprimé par Julien Gracq dans *La littérature à l'estomac*, les textes que nous étudierons ici, qu'ils soient écrits par des malades-écrivains ou par des écrivains-malades, sont aussi révélateurs les uns que les autres des représentations qu'une société se fait de la maladie.

logiques de médecins, logiques de malades

Il est faux de prétendre, comme on l'affirme généralement, que le corps est le refoulé de notre société. Notre médecine, qui est une biomédecine et tend à devenir, à bien des égards, l'idéal même de notre culture, s'est précisément constituée comme *science objective du corps et de ses maladies.* Mais le caractère « scientifique » de sa perception et de ses interventions est tout entier fondé sur la négation — clairement revendiquée d'ailleurs — du rapport de ce corps à l'affectivité (du malade *et* du médecin), à la société et à l'histoire. La subjectivité, la vie fantasmatique, le désir (du médecin *et* du malade), la jouissance (du médecin *et* du malade), bref, la relation de la maladie physique au langage, à l'inconscient et à la question du sens, étant considérés comme autant de facteurs non mesurables, doivent être résolument éliminés ou à tout le moins neutralisés, car ils ne peuvent que perturber le mode d'objectivité que l'on postule au départ. Telle est la conséquence, à notre avis parfaitement logique, dont il n'y a vraiment pas lieu de s'étonner, d'un type d'objectivité par objectivation et

de rationalité qui se veut l'application d'une science exacte, la biologie, et plus précisément aujourd'hui la biologie moléculaire [1].

Or tout l'intérêt des textes littéraires, en particulier autobiographiques, centrés sur la maladie est de nous révéler sous son plus fort grossissement ce qui est occulté précisément par ce savoir biomédical, le seul qui bénéficie à vrai dire d'une pleine et entière légitimation dans notre société et auquel la majorité d'entre nous adhère. Ce ne sont plus seulement des discours sur la maladie (*disease*), mais des discours de la maladie qui racontent l'aventure du corps souffrant dans un autre langage, qui l'approchent par d'autres voies, dont la caractéristique commune est d'adopter délibérément le point de vue « du dedans ».

« *C'était à chaud qu'il fallait parler de la souffrance physique*, écrit Raymond Guérin dans *Le pus de la plaie. Rien de plus traître, en effet, que la souffrance physique, rien qui se dérobe mieux à l'analyse. C'est sur le champ même de son action, sur l'heure qu'il convient de la capter. Dès qu'elle est calmée, dissipée, l'esprit n'est que trop enclin à oublier ou du moins à minimiser ce qu'elle fut. Si violente, si impérieuse que soit la souffrance physique, vient-elle à cesser, elle n'est plus, aussitôt, pour la mémoire qu'un mauvais souvenir. On ne saurait donc ni la décrire, ni analyser ses effets après coup. C'est dans l'instant même où elle vous taraude, où elle vous ronge, où elle vous anéantit qu'il est indispensable de la saisir. C'est pendant qu'on est malade qu'il faut parler de la maladie. Si on attend d'être guéri, les impressions qui resteront seront vagues, imprécises, sans vigueur et sans couleur.* » L'écrivain ajoute un peu plus loin : « *Il est indéniable qu'on ne saurait bien parler de la maladie qu'en étant dedans. Ce qui implique qu'on puisse profiter, pour noter tout ce qui vaut de l'être, des moindres moments où la souffrance fait quelque peu relâche. Mais quelle constance, quel entêtement, quelle vigilance de tous les instants cela suppose* » (1982, pp. 32, 34).

De son côté, Alain Cahen note dans son journal posthume : « *D'autres parlent de la mort. Ils ne l'ont pas vue. Ils savent parler. Ils écrivent. Ils imaginent. C'est des branleurs. Ils parlent de la mort comme de l'Ama-*

1. Sur la perception (sélective) de la maladie par la médecine positiviste de l'Occident, on consultera évidemment M. FOUCAULT, **Naissance de la clinique** (Paris, P.U.F., 1975), mais aussi l'ouvrage beaucoup moins connu de V. SEGALEN, **Les cliniciens ès-lettres** (Paris, Ed. Fata Morgana, 1980) qui montre que le discours médical consiste à « *transformer le retentissement émotif en notions intellectuelles, à changer les images concrètes en éléments de diagnostic* » (pp. 52-53).

zone ou de l'Islande ou d'une quelconque Patagonie. Ils en ont vu des cartes postales et prennent des visages de drame. Ils disent écrire sous la mort, sous sa pression. Ils prétendent à la souffrance et la revendiquent, mais ils ne la pratiquent pas. Ils font des phrases et puis ils posent. Ce sont des écrivains. Alors moi je suis autre chose. Moi, la mort est dans ma piaule. Elle m'a touché... » (1983, pp. 68-69).

C'est donc encore et toujours le corps malade qui est en question, mais devenu cette fois-ci le sujet des énoncés ; la logique de la maladie ne se réduit plus, il s'en faut, à celle du médecin, comme c'est le cas, par exemple, dans le roman médical [2]. Ces ouvrages racontent la maladie éprouvée, rêvée, fantasmée, c'est-à-dire vécue (*illness*). Ils mettent en évidence des significations qui sont voilées, pénalisées, voire interdites. Ainsi, dans une société qui a résolument opté pour une représentation entièrement négative de la maladie — représentation que nous avons tous tellement intériorisée que nous ne l'appréhendons plus du tout comme une représentation, mais comme la réalité elle-même —, l'un de leurs mérites, et non des moindres, est de montrer qu'il peut exister un plaisir de la maladie, que cette dernière a toujours un sens, que l'individu n'est pas prêt à se voir « confisqué » par la médecine, qu'il est même possible de faire, de l'épreuve qu'on traverse, l'instrument même du salut. Or tous ces discours, qui expriment notre refoulé social et qui sont souvent au premier abord difficilement compréhensibles du point de vue du médecin, mais aussi des hommes et des femmes de l'entourage du malade, constituent non seulement une source d'information, mais un moyen de connaissance dont on ne voit pas pourquoi une authentique anthropologie du corps, et plus particulièrement du corps malade, devrait se priver.

la maladie comme expérience de communication avec les autres

Dans une société qui considère presque unanimement que la maladie est le malheur par excellence, l'ennemi qu'il faut littéralement juguler, c'est paradoxalement dans les journaux des malades eux-mêmes ou les récits

2. Le roman médical peut être considéré comme un véritable genre littéraire, dont l'origine remonte à Balzac (**Le médecin de campagne**), qui s'impose avec Zola (**Le docteur Pascal**) et connaît un succès considérable avec des auteurs comme Knittel, Cronin, Konsalik, Slaughter, Soubiran. A l'opposé des journaux de malades, il est toujours centré sur la pratique médicale et la personne du médecin, héros chargé par la société de « sauver des vies humaines » et de « vaincre les maladies ».

d'écrivains ayant vécu une épreuve pathologique que nous trouvons exprimée l'idée rigoureusement inverse : la maladie est loin de présenter seulement des inconvénients, en raison notamment de la sollicitude dont on bénéficie et même parfois que l'on provoque à l'aide de ce discours et de cet appel à l'autre que constituent les symptômes. L'individu éprouve alors un sentiment de plaisir, voire de jubilation, dans la prise en considération nouvelle dont le gratifie son entourage.

Ainsi dans un chapitre de *L'âge d'homme* intitulé « Points de sutures », Michel Leiris raconte qu'étant enfant, il fut victime d'un accident dans la cour de l'école pendant la récréation : il se fendit l'arcade sourcilière gauche. Grâce à cet accident, il devint « le héros » d'une aventure : « *L'idée d'avoir été en contact si précis avec un tel danger m'enfla d'orgueil...* (Cet événement) *me valut un certain temps de popularité à mon école et surtout la joie intime d'être celui qui a vu la mort de près, le rescapé qui est sorti par chance d'un grave accident* » (1973, p. 134). Dans *Une mort très douce*, qui est le récit de l'agonie de sa mère, Simone de Beauvoir écrit : « *Elle découvrit le plaisir d'être servie, soignée, bichonnée* » (1980, p. 31). La maladie permet donc d'accéder à une reconnaissance sociale qui faisait auparavant défaut à l'individu, ainsi qu'en témoignent par exemple les écrits autobiographiques d'Emmanuel Berl et d'Emma Santos.

Il convient d'évoquer ici un cas de figure de cette sociabilité inédite, rendu possible par l'expérience de la maladie, qui n'a encore fait l'objet d'aucune étude scientifique à notre connaissance : à côté de la relation malade-bien portant ou médecin-malade, il en existe une autre de nature bien différente, la relation malade-malade, qui connaît précisément dans notre société un développement considérable depuis une quinzaine d'années. On voit en effet apparaître des associations (de diabétiques, d'urémiques, de cancéreux, de cardiaques), ainsi que des journaux qui, comme *L'impatient* ou *Tankonalasanté,* sont spécialisés dans la défense et l'information des consommateurs de soins médicaux.

La spécificité de ce lien social et psychologique a été notamment analysée dans le livre d'Inna Varlamova, *La vie commence derrière cette porte.* Dans la salle commune de cancéreux d'un hôpital, la narratrice découvre la solidarité humaine. Chacun communique dans une chaleur affective inhabituelle. Les malades, au fur et à mesure qu'ils se confient les uns aux autres, trouvent pour la première fois un sens à leur existence. Evoquons aussi le sentiment de solidarité qui lie les adolescents du *Pavillon des enfants fous* de Valérie Valère, et, sur un mode très différent, les aven-

tures de la joyeuse « bande de cancéreuses » du roman d'Ania Francos qui, entre deux prises de palfium ou d'interféron, se racontent des blagues, s'offrent des amants, s'invitent au restaurant, « *s'envoient Kir sur Kir en trinquant à leurs tumeurs : du blanc pour les globules blancs, de la crème de cassis pour les globules rouges* » (1983, p. 167).

la maladie, épreuve permettant le dépassement de soi-même

A partir d'une grave infirmité qui atteint l'image du corps (par exemple M. Brossard, *Chienne de vie, je t'aime !* ; G. Gramacia, *Steff ou le handicap* ; J. Lebreton, *Sans yeux et sans mains* ; Piéral, *Vu d'en bas*) ou d'une affection pathologique brutale, l'individu réalise la découverte d'une volonté qu'il ne soupçonnait pas et fait preuve de capacités qu'il n'aurait certainement pas développées sans cette révélation que lui apporte l'épreuve de la maladie.

En voici quelques exemples. A la suite d'une blessure de guerre en 1918, Joë Bousquet est condamné à vivre le reste de son existence entre son lit et une voiture d'infirme dans une chambre qui, comme celle de Proust, garde les volets clos. Paraplégique, les jambes couvertes d'escarres, souffrant de pyélonéphrite et de complications rénales, il écrit que c'est sa blessure qui l'a « changé en lui-même ». Lui, dont le corps fut atrocement mutilé, il devient l'un des plus grands poètes du corps. Deux ouvrages de Marie Cardinal, *Les mots pour le dire* et *Autrement dit*, nous paraissent également significatifs de ce pouvoir révélateur de la maladie. Refusant une opération chirurgicale qui l'aurait débarrassée de son mal comme on enlève une « chose », réactualisant son passé le plus douloureux à l'occasion d'une cure psychanalytique, la narratrice s'écrie : « *Si je n'étais pas devenue folle, je ne m'en serais jamais sortie* » (1981, p. 341).

Patrick Ségal devient paralysé à vie, alors qu'il est en pleine force de l'âge. Dans trois livres autobiographiques, *L'homme qui marchait dans sa tête, Viens la mort, on va danser, Le cheval de vent*, il raconte comment il en arriva à transformer un handicap en une vitalité extrême : faire seul le tour du monde dans une chaise d'infirme. Cette attitude de combat et cette volonté de dépassement de soi-même sont caractéristiques d'un très grand nombre de journaux et de récits de malades. Ceux d'I. Bergmann, *Ma vie*, de A. Cahen, *Les jours de ma mort*, de V. Dax, *Le cancer, c'est ma chance*, de W. M. Diggelmann, *Ombres. Journal d'une maladie*, de L. Gustafsson, *La mort d'un apiculteur*, de G. Martineau, *Mon cancer et moi*, d'Y. Raymond, *Souvenirs in extremis*, de F. Zorn, *Mars*, sont tous consacrés à ce qui est habituellement considéré comme le fléau majeur de notre

société, le cancer. Pour beaucoup de ces auteurs, ce dernier, au lieu d'être vécu comme une calamité, est apprécié comme la chance de leur existence. Dans deux ouvrages (*Ma vie en plus, L'amour nu*), dont l'un est totalement autobiographique, Françoise Prévost raconte l'histoire du cancer dont elle fut atteinte et dont elle guérit. Or, loin de provoquer en elle un sentiment de résignation, loin de la remettre seulement aux médecins qui la soignent, la maladie lui donne, comme elle l'écrit, « la force de lutter ». De même, dans *Jusqu'au bout de la vie*, Stéphanie Cook montre que c'est grâce à l'épreuve du cancer qu'elle arrive à réaliser pleinement pour la première fois son autonomie de femme et accède à l'écriture.

Enfin il nous paraît intéressant de souligner que tous ces récits autobiographiques sont des *récits du corps* qui parlent de l'homme et de la femme, non à partir des sentiments, encore moins à partir des idées, mais des organes.

Sur ce point comme sur le précédent — la maladie comme expérience de communication avec autrui —, Céline en son œuvre fait incontestablement figure de précurseur, et ce n'est pas un hasard si sa véritable gloire est contemporaine du commencement de parution des textes que nous analysons : l'auteur de *Mort à crédit* s'impose comme un classique après avoir été presque unanimement rejeté au ban de notre littérature. Rappelons simplement ici que le centre du récit célinien n'est pas le discours des personnages, toujours considéré comme falsificateur, mais leur corps — corps mourant, en détresse, en décomposition — qui exprime une vérité irréfutable. Dans *Voyage au bout de la nuit*, Bardamu dit préférer les « élans du corps » aux « élans du cœur », et le narrateur déclare : « *L'âme, c'est la vanité* (...), *l'esprit est content avec des phrases, le corps c'est pas pareil, il est plus difficile lui... C'est quelque chose de toujours vrai un corps* ». Cette *vérité du corps*, en particulier du corps malade, mais aussi de la misère, notamment celle des banlieues et des salles communes des hôpitaux, s'oppose, chez lui comme chez Huysmans, à *l'inauthenticité de la santé*, au mensonge de la richesse et à la frivolité des quartiers bourgeois. Mais la grande originalité et, à vrai dire, le caractère absolument inimitable de l'épopée célinienne du corps infecté, mutilé, bafoué, c'est qu'elle s'exprime à travers le cri et l'invective, mais aussi par le rire ou plus exactement l'éclat de rire. Nul écrivain n'a été habité autant que lui par le sens de l'horreur du corps meurtri, mais paradoxalement l'abjection se transforme sous sa plume en une sorte de sublimité grotesque, l'horreur s'abolit et se mue en suprême beauté.

II

voies de salut

Au *droit à la santé* et au devoir de la médecine de lutter contre la maladie, un certain nombre de textes étudiés ici oppose le *droit à la maladie* et le *devoir de s'opposer à la médecine.*

Ce thème de l'anti-médecine n'a évidemment rien d'inédit. De Tibère et Caton jusqu'à Ivan Illich, en passant par le naturalisme du XVIIIe siècle, Raspail, Proust, Svevo et tant d'autres, des hommes ont de tout temps, sous des formulations diverses, critiqué le pouvoir (ou au contraire l'impuissance) de la médecine et ont affirmé que la maladie, pas plus que la santé d'ailleurs, n'était l'affaire des médecins. Mais ce qui nous semble résolument nouveau, c'est que cette pensée — qui ne s'exprime pas littérairement dans les seuls récits autobiographiques de malades, mais aussi dans des œuvres romanesques majeures de notre époque (*Le pavillon des cancéreux* de Soljenitsyne, *La vie devant soi* de Romain Gary, *Mémoires d'Hadrien* de Marguerite Yourcenar...) — est en train de devenir depuis une quinzaine d'années un véritable phénomène social qui présente un certain nombre de caractéristiques.

la maladie comme découverte de la liberté

C'est d'abord le fait que l'acte médical est de plus en plus vécu comme un acte d'agression, ainsi que l'expriment notamment *Les mots pour le dire* de Marie Cardinal, *Les jours de ma mort* d'Alain Cahen, *Ombres* de W. M. Diggelmann, *Furiculum vitae* de Gérard Briche ou encore *L'itinéraire psychiatrique* d'Emma Santos. Pour convaincre de la trace indélébile que peut laisser chez un individu une intervention qui n'apparaît que fort anodine du point de vue de la médecine, voici deux récits étonnamment convergents de Michel Leiris et de Michel Tournier, qui évoquent l'un et l'autre les souvenirs de leur propre opération des amygdales : « ... *piège d'une perfidie atroce de la part des adultes, qui ne m'avaient amadoué que pour se livrer sur ma personne à la plus sauvage agression. Toute ma représentation de la vie en est restée marquée : le monde, plein de chausse-trapes, n'est qu'une vaste prison ou salle de chirurgie ; je ne suis sur terre que pour devenir chair à médecins, chair à canon, chair à cercueil* » (1973, p. 105).

Michel Tournier écrit, quant à lui, dans *Le vent paraclet* : « *C'est à l'aube de ma petite préhistoire personnelle, il y avait eu l'Agression, l'Attentat, un*

crime qui a ensanglanté mon enfance et dont je n'ai pas encore surmonté l'horreur... Au cours de la dernière guerre, des fillettes impubères furent violées par la soldatesque. J'affirme qu'elles en furent moins traumatisées qu'un enfant de quatre ans après une pareille scène d'égorgement et que par conséquent un soudard aviné, armé jusqu'aux dents, ivre d'impunité, est moins dangereux pour l'humanité que certains chirurgiens, fussent-ils professeurs à la Faculté. Je dis qu'il est tragique qu'une brute imbécile de l'espèce de mon chirurgien n'eût pas été interdite dès son premier méfait et à tout jamais dans une profession qu'il était aussi visiblement incapable d'exercer. Cet équarisseur s'appelait Bourgeois. C'était un praticien célèbre. C'est le seul homme au monde que je haïsse absolument parce qu'il m'a fait un mal incalculable, m'ayant tatoué dans le cœur à l'âge le plus tendre une incurable méfiance à l'égard de mes semblables, même les plus proches, même les plus chers » (1981, pp. 17-18).

La deuxième caractéristique est la vigueur de la protestation humaniste qui s'insurge de manière le plus souvent pathétique contre l'utopie de la médicalisation croissante et surtout d'une normalisation jugée tellement envahissante que l'homme finit par avoir le sentiment qu'il n'est plus maître de sa propre destinée. Nous avons été frappé, en analysant la cinquantaine de textes réunis dans ce corpus, de voir à quel point l'angoisse exprimée était pour la plupart des auteurs beaucoup moins l'angoisse de la souffrance, de la diminution physique, de l'exclusion sociale et de la mort elle-même, que l'angoisse du pouvoir aujourd'hui sans précédent de la médecine [3]. Alain Cahen note dans *Les jours de ma mort*, récit éprouvant du cancer dont il mourut à vingt-huit ans : « *N'empêche qu'à les entendre, c'est eux les héros, c'est eux qu'il faut plaindre, eux qui en chient. Le cancer, c'est eux qui l'ont. Ils nous traitent comme des merdes, comme des malades ordinaires et nous confisquent la parole, nous volent la gloire d'affronter la mort* » (1983, p. 41).

W. M. Diggelmann, écrivain qui mourut également du cancer en 1978, à cinquante-deux ans, écrit de son côté : « *Aujourd'hui, j'ai interrogé le garde de nuit, un étudiant de vingt-quatre ans : s'il apprenait par le médecin — et bien sûr il le sait, puisque c'est noté sur ses dossiers — que je n'ai pas le droit de boire plus d'un litre de vin par jour, sinon cela pourrait m'être fatal, et que, me dressant contre cette décision, je buvais quand même mon vin devant lui, sans tenir compte de ses avertissements, respecterait-il mon*

3 Il existe sur ce point deux ouvrages résolument précurseurs : A. HUXLEY, **Le meilleur des mondes** (1932) et surtout J. ROMAINS, **Knock ou le triomphe de la médecine** (1923), qui prennent un relief saisissant en 1984.

refus ou bien l'ordre du médecin ? Réponse immédiate : l'ordre du médecin, bien sûr. S'est-il demandé, ne serait-ce qu'une seconde, si je tenais absolument à atteindre quatre-vingt-dix-ans, si j'étais disposé à m'accommoder d'une prolongation de ma vie qui ne serait pas forcément belle, au prix d'être constamment tourmenté hic et nunc : tu peux boire tant, tu n'as pas le droit de boire tant. Tu dois obéir, nous savons ce qui te fait du bien, et j'en passe. Le jeune homme ne savait bien sûr pas que répliquer à mes propos. J'ai posé plus tard la même question à une jeune infirmière : elle a répondu de la même façon. Ce que dit le médecin fait loi. Ce que dit le médecin est exécuté au pied de la lettre. Ce que dit le patient est d'importance négligeable » (1980, p. 98).

Il convient enfin, à titre de dernier exemple, d'évoquer le journal de Valérie Valère, ponctué par ce leitmotiv cinglant à destination des médecins, « ils ne m'auront pas » : « *Je n'en veux pas ni de leur pitié, ni de leurs paroles. Ils ne m'auront pas. Pourquoi ont-il le droit de m'enfermer ?... Je me vengerai, je leur ferai du mal, pire que ce qu'ils pourront jamais me faire... "Tu es malade, ici on va te soigner, tu verras, ça ira mieux." Non, je ne suis pas malade, je me sens très bien. Je n'en veux pas de vos soins, je veux rester seule avec moi, je ne viendrai pas avec vous... Menteurs ! Et puis, de quoi parlent-ils ? Je n'ai besoin de personne, je m'en moque de tous ces gens, je les refuse* » (1978, pp. 9-11).

Cette protestation vigoureuse s'inscrit dans la résurgence incontestable de la pensée naturaliste qui se retrouve aussi bien dans des comportements qu'on qualifie aujourd'hui d'écologiques, que dans les œuvres d'écrivains aussi différents que Henri Miller et Alexandre Soljenitsyne [4].

le droit à disposer de son corps

Cette insurrection du *sujet* contre le *social*, plus particulièrement du sujet malade contre la normalisation médicale, était un mouvement de révolte — romantique — de l'esprit contre la matière au XIXe siècle : la tuber-

4. H. MILLER, **Virage à 80**, Paris, Le livre de poche, 1978 ; A. SOLJENITSYNE, **Le pavillon des cancéreux**, Livre de poche, 1979. Une scène oppose Kostoglotov atteint d'un cancer et le docteur Dontsova : « *Il n'y a rien au monde que j'admettrais de payer à n'importe quel prix !... Vera Kornilievna veut me prescrire une piqûre de glucose. Et bien moi, je n'en veux pas. D'abord, c'est contre nature. Si j'ai vraiment besoin de sucre de raisin, donnez-le moi par la bouche ! Qu'est-ce que c'est que cette invention du XXe siècle qui consiste à faire des piqûres pour un oui ou pour un non ? Où voit-on cela dans la nature ?... Je veux guérir par mes propres forces* » (pp. 114-117).

culose dont sont atteints Armance (Stendhal), Mimi (*Les scènes de la vie de bohème* de Murger), Marguerite Gauthier (*La dame aux camélias* de Dumas), Fantine (*Les misérables* de Victor Hugo), Violetta (*La traviata* de Verdi), Insarov (*A la veille* de Tourguenev), Smike (*Nicolas Nickleby* de Dickens), Little Eva (*La case de l'oncle Tom*), Madame Gervaisais (les Goncourt)... est une maladie métaphysique qui, loin d'appauvrir, exalte et enrichit. Ce mouvement devient une révolte — intellectuelle — de la conscience de soi contre les conventions sociales chez les principaux personnages romanesques des années 1920 : Clara Dalloway (V. Woolf), Hans Castorp (Thomas Mann), Zeno (Italo Svevo), Goldmund (Hermann Hess), le narrateur de *A la recherche du temps perdu...* sont tous des malades.

Mais aujourd'hui, et ce point concerne directement le thème de ce cahier, il s'agit d'une révolte — existentielle — du *corps* tout entier contre ce qui est de l'ordre de la médiation. Or ce *droit à disposer de soi-même* — à ne pas se laisser « *déposséder de sa maladie, expérience quoi qu'on en dise enrichissante* », comme l'écrit Gérard Briche (1980, p. 28) — qui se confond maintenant avec ce qu'on appelle le *droit à disposer de son corps*, trouve incontestablement son origine dans la réflexion du mouvement féministe américain [5]. Il s'exprime avec une force particulière à propos du fameux « acharnement thérapeutique ». Un extrait de *La vie devant soi* d'Emile Ajar (alias Romain Gary) permet d'illustrer cette attitude. Madame Rosa refuse l'hospitalisation qui la conduirait à « vivre comme un légume » : « *Momo, je ne veux pas vivre uniquement parce que c'est la médecine qui l'exige. Je sais que je perds la tête et je ne veux pas vivre des années dans le coma pour faire honneur à la médecine. Alors si tu entends des rumeurs d'Orléans pour me mettre à l'hôpital, tu demandes à tes copains de me faire la bonne piqûre et puis de jeter mes restes à la campagne. Dans les buissons, pas n'importe où. J'ai été à la campagne après la guerre pendant dix jours et je n'ai jamais autant respiré. C'est meilleur pour mon asthme que la ville. J'ai donné mon cul aux clients pendant trente-cinq ans, je vais pas maintenant le donner aux médecins* » (1982, pp. 133, 245).

Tous les textes que nous venons de citer ne doivent évidemment pas occulter le fait que la protestation anti-médicale est infiniment plus répandue dans l'écriture que dans la société et qu'elle demeure même

5. Le premier texte de référence est, à notre connaissance, la publication du Collectif de Boston, **Notre corps, nous-mêmes**, trad. française, Paris, Ed. Albin Michel, 1977.

extrêmement *marginale* par rapport à la sensibilité médicale de la majorité des hommes et des femmes d'aujourd'hui. Il n'empêche que la littérature est aussi l'expression de ce qui agite une société. Or, lorsque l'écrivain s'insurge contre le social, celui-ci prend de plus en plus sous sa plume le visage du médical. Et même quand la maladie est appréhendée avec horreur, elle est néanmoins toujours vécue comme plus signifiante que la médecine qui cherche à nous en débarrasser, à l'exception toutefois du témoignage de Raymond Guérin, la plus désespérée et la plus éprouvante de toutes les autobiographies que nous avons étudiées.

la maladie comme instrument de salut individuel

Au quatrième niveau de signification qui se laisse repérer dans ces ouvrages, l'écrivain malade ou le malade devenu écrivain ne se contente plus d'affirmer que sa maladie a un sens, qu'elle est « son œuvre dont il peut s'enorgueillir », à l'instar de Dufourt, personnage d'un roman de Reverzy ; il proclame qu'elle est une *valeur*, ce qui ne peut évidemment paraître qu'absurde dans une société qui fait de la santé le prototype même de toute valeur (mot qui vient du latin *valere* : se bien porter) et de la maladie la figure par excellence du mal [6]. Ainsi la narratrice de *Les mots pour le dire* estime qu'elle a eu « *la chance de tomber profondément dans la maladie* » (1981, p. 292). Marc Soriano, atteint d'une miasthénie qui le prive de l'usage de la parole, écrit dans son *Testamour* : « *Par instants même, je me dis que cette agonie, c'est l'autre face du bonheur. Et que je meurs de bonheur* » (1982, p. 129). Et Gérard Briche note de son côté : « *La période de la maladie est l'occasion inespérée de vivre, la maladie étant la plus belle lutte pour la vie. C'est la vie et non la mort. Ce n'est pas la mort débordant la vie, c'est la vie qui se prémunit de la mort* » (1980, p. 28).

Citons enfin un court extrait du récit romanesque d'Olympia Alberti, *Une mémoire de santal.* Son héroïne, Clara, au cœur même de ce qu'on qualifie habituellement d'agonie, déguste avec ivresse les trois derniers mois

6. Nous n'évoquons pas ici, parce que nous ne l'avons rencontrée dans aucun ouvrage de ce corpus (sauf indirectement chez Valérie Dax), la conception chrétienne de la maladie comme fonction rédemptrice : celui qui souffre dans sa chair en union avec le Christ contribue non seulement à son propre salut, mais au rachat de l'humanité pécheresse. C'est probablement, dans la littérature du XXe siècle, l'œuvre de Huysmans qui illustre le mieux une telle attitude, tandis que sa réaction à l'épreuve qui l'atteignit à la fin de sa vie (un cancer à la langue et à la gorge) confère rétrospectivement à son œuvre une signification saisissante.

de son existence : « *C'était la vie, mais une autre vie. Qui commençait là où il fallait finir. Une autre saison. Où les fleurs renaissaient, nouvelles à découvrir. Comme elle, toutes choses vivantes enfouies. Plus avant allait le dépouillement de ses actes quotidiens, plus elle s'émerveillait de l'immensité de sa renaissance : elle venait enfin au monde* » (1983, p. 54).

Mais ce sont sans doute Valérie Dax dans *Le cancer, c'est ma chance*, et Fritz Zorn, auteur de *Mars*, qui procèdent à la radicalisation extrême du point de vue analysé ici, la première sur le mode du recueillement, le second sur celui de la guerre.

« *Mon existence aurait pu être plus longue, plus paisible. Elle a été violente et gaie. Elle a eu ses moments de tristesse, de désespoir et d'amertume. Mais le cancer l'a transformée. Le cancer, c'est ma chance : grâce à lui, j'ai découvert le vrai prix de la vie... Cette possibilité d'être invincible, le cancer me la donne. A la limite, je n'ai pas envie de " guérir ", de retourner dans le monde où les bien portants se débattent, se désespèrent et mentent. Je les vois s'affairer, se préoccuper de leurs fins de mois, de leurs traites, de leur avenir, faire des courbettes, se déguiser. Ils ont tort et ils ne le savent pas. La vie est ailleurs. Elle est dans les choses les plus simples et les plus insignifiantes, l'odeur de la pluie, le parfum de la mer, le bruit du vent, le goût du vin. Ce secret est à la portée de tous. Je me demande si le cancer ne frappe pas les anxieux et les gens pressés, ceux qui croyaient avoir une revanche à prendre et qui ont oublié de se reposer, de regarder autour d'eux, de goûter sans hâte ce qui leur est offert et qu'ils négligent. Les gens qui savent se retirer du monde à temps, qui savent vivre calmement, ceux-là n'ont pas besoin de cancer. Ils vivent, comme moi aujourd'hui... Voilà ce que le cancer m'a appris. Le cancer, c'est ma chance. Je suis au cœur des choses, au cœur des êtres qui m'entourent, je suis au cœur de la vie* » (1983, pp. 7, 185-186, 189).

L'écrivain zurichois Fritz Zorn mourut à trente-deux ans des suites d'un cancer. *Mars* est le récit de son itinéraire de malade, itinéraire tout entier fondé, du point de vue de son auteur, sur la double relation de conjonction et de disjonction entre la névrose et le cancer, entre l'âme et le corps. D'une part, le cancer est bien la conséquence de la névrose, mais il conduit paradoxalement l'écrivain à la fois à la mort physique et à la guérison de cette « maladie de l'âme », puisque, devenu cancéreux, il lui est enfin possible de se révolter contre ce passé maudit qui était le sien. Ce n'est donc plus l'âme qui est dévorée de dépression, comme du temps de sa névrose, mais le corps qui « se consume et se décompose ». Autrement dit, le cancer mérite d'être qualifié de thérapeutique. En l'attrapant,

Zorn ne « devient » pas malade, puisqu'il l'était déjà. Le corps souffrant guérit l'âme malade : « *Pour peu qu'on puisse assimiler le cancer à une idée, j'avouerais que la meilleure idée que j'ai jamais eue, ç'a été d'attraper le cancer ; je crois que ç'a été le seul moyen encore possible de me délivrer du malheur de ma résignation* » (1980, p. 157). « *Le cancer... c'est une maladie de l'âme dont je ne puis dire qu'une chose : c'est une chance qu'elle se soit enfin déclarée. Je veux dire par là qu'avec ce que j'ai reçu de ma famille au cours de ma peu réjouissante existence, la chose la plus intelligente que j'aie jamais faite, c'est d'attraper le cancer... Depuis que je suis malade, je vais beaucoup mieux qu'autrefois, avant de tomber malade !* » (p. 29).

ooo

Ainsi, de honteuse et scandaleuse, la maladie devient-elle salvatrice et glorieuse. La représentation que notre culture dominante, spécialement la médecine qui en est l'idéal, impose, du moins à un niveau manifeste, dans l'appréhension commune du corps malade, bascule, s'effondre et finit par se retourner, jusqu'à s'inverser dans son contraire. Il reste néanmoins que tous les témoignages évoqués ici sont susceptibles d'interprétations multiples. Comment notamment ne pas soupçonner un processus de surcompensation par *l'écriture,* réactionnel à la frustration béante de la *réalité* qui a pour nom le vif de la souffrance et souvent l'imminence de la mort. Enfin, si cette représentation qui fait de la maladie un événement pleinement signifiant, voire bénéfique, est beaucoup plus répandue dans la littérature que dans la société, elle ne doit pas nous dissimuler à son tour la prégnance de la représentation inverse, et cela *à l'intérieur même de la littérature*, de Kafka à Raymond Guérin et Jean Didier Wolfromm, en passant par Katherine Mansfield, Virginia Woolf, Montherlant, Wyndham Lewis, Hervé Bazin...

françois laplantine

liste des textes étudiés

O. ALBERTI, **Une mémoire de santal**, Paris, Ed. Albin Michel, 1983.
R. ALLENDY, **Journal d'un médecin malade**, Paris, Ed. du Piranha, 1980.
M. ARRIVÉ, **L'horloge sans balancier**, Paris, Ed. Flammarion, 1983.
M. BARNES, **Un voyage à travers la folie**, Paris, Ed. du Seuil, 1973.
I. BERGMANN, A. BURGESS, **Ma vie**, Paris, Livre de poche, 1982.
E. BERL, **Présence des morts**, Paris, Ed. Gallimard, 1982.
C. de la BIGNE, **La mémoire blessée**, Paris, Ed. Plon, 1976.
G. BRICHE, **Furiculum vitae**, Paris, Imprimerie Souchet, 1979.

G. BRICHE, « La fabrication des malades », **Autrement** 26, 1980, pp. 21-41.
M. BROSSARD, **Chienne de vie, je t'aime !**, Paris, Ed. Le Centurion, 1981.
A. CAHEN, **Les jours de ma mort**, Paris, Ed. du Seuil, 1983.
M. CARDINAL, **Autrement dit**, Paris, Livre de poche, 1980.
M. CARDINAL, **Les mots pour le dire**, Paris, Livre de poche, 1981.
A. CATTANEO, **Gilles, le monde est fou**, Paris, Ed. Grasset, 1977.
S. COOK, **Jusqu'au bout de la vie**, Paris, Ed. Ramsay, 1982.
N. COUSINS, **La volonté de guérir**, Paris, Ed. Ramsay, 1982.
V. DAX, **Le cancer, c'est ma chance**, Paris, Ed. Pauvert, Flammarion, 1983.
W. M. DIGGELMANN, **Ombres. Journal d'une maladie**, Genève, Ed. Zoé, 1980.
A. FRANCOS, **Sauve-toi, Lola**, Paris, Ed. Bernard Barrault, 1983.
B. GORDON, **Barbara dans la nuit**, Paris, Ed. Plon, 1980.
G. GRAMACIA, **Steff ou le handicap**, Toulouse, Ed. Privat, 1982.
R. GUÉRIN, **Le pus de la plaie**, Paris, Le Tout sur le Tout, 1982.
L. GUSTAFSSON, **La mort d'un apiculteur**, Paris, Presses de la Renaissance 1983.
L. JEFFERSON, **Folle entre les folles**, Paris, Ed. des femmes, 1978.
M. JOUHANDEAU, **Dans l'épouvante, le sourire aux lèvres**, Paris, Ed. Gallimard, 1982.
J. LEBRETON, **Sans yeux et sans mains**, Paris, Ed. Casterman. 1966.
I. LE CLERC, **Aveugle, je veux voir**, Paris, Ed. Ouvrières, 1982.
B. LEIB, « Diabète, un itinéraire affectif », **Autrement** 26, Paris, 1980, pp. 42-50.
M. LEIRIS, **L'âge d'homme**, Paris, Ed. Gallimard, 1973.
M. LUNEAU, **Folle alliée**, Paris, Ed. Grasset, 1982.
S. MAC LEOD, **Anorexique**, Paris, Ed. Aubier-Montaigne, 1982.
A. MALRAUX, **Lazare**, Paris, Ed. Gallimard, 1974.
M. MANCEAUX, **Grand reportage**, Paris, Ed. du Seuil, 1980.
G. MARTINEAU, **Mon cancer et moi**, Paris, Ed. Jupilles, 1982.
PIÉRAL, **Vu d'en bas**, Paris, Ed. Stock, 1975.
F. PRÉVOST, **Ma vie en plus**, Paris, Ed. Stock, 1975.
F. PRÉVOST, **L'amour nu**, Paris, Ed. Stock, 1980.
Y. RAYMOND, **Souvenirs in extremis**, Paris, Ed. Plon, 1982.
C. ROY, **Permis de séjour prolongé**, Paris, Ed. Gallimard, 1983.
E. SANTOS, **La punition d'Arles**, Paris, Ed. Stock, 1975.
E. SANTOS, **J'ai tué Emma S.**, Paris, Ed. des femmes, 1977.
E. SANTOS, **L'itinéraire psychiatrique**, Paris, Ed. des femmes, 1977.
P. SEGAL, **L'homme qui marchait dans sa tête**, Paris, Ed. Flammarion, 1977.
P. SEGAL, **Viens la mort, on va danser**, Paris, Ed. Flammarion, 1979.
P. SEGAL, **Le cheval de vent**, Paris, Ed. Flammarion, 1982.
G. SIMENON, **Mémoires intimes, le Livre de Marie-Jo**, Paris, Presses de la Cité, 1981.
I., V., M. SORIANO, **Le testamour ou remèdes à la mélancolie**, Paris, Ed. du Sorbier, 1982.
R. VAILLAND, **Ecrits intimes**, Paris, Ed. Gallimard, 1968.
V. VALÈRE, **Le pavillon des enfants fous**, Paris, Ed. Stock-Elles, 1978.
I. VARLAMOVA, **La vie commence derrière cette porte**, Paris, Ed. Albin Michel, 1982.
F. ZORN, **Mars**, Paris, Ed. Gallimard, 1979.

F. L.

ambiguïté du corps et identité personnelle

Ce que la réflexion philosophique dégage de l'expérience vécue, c'est que la relation de l'être humain à son corps n'est ni simple ni donnée une fois pour toutes ; elle est source d'ambiguïtés multiples, dont certaines peuvent devenir dangereuses pour le sujet et pour la société, et elle circonscrit, de toutes façons, un passage obligé de l'émergence de l'humain dans le monde. La recherche inquiète de sa propre identité est dévoyée par la fascination du reflet de soi dans le miroir, loin d'en être apaisée, et elle se pervertit quand le corps est réduit à l'état d'objet offert aux regards séduits ou aux mainmises violentes. La contradiction toujours latente entre l'acceptation et le refus de son corps, qui s'exacerbe dans l'épreuve de l'infirmité, de la douleur ou de la laideur, n'est surmontée qu'en cheminant vers la reconnaissance incertaine et fragile que la personne n'est jamais seulement *ce corps qu'elle est* aussi. *C'est sur son visage — voix, écoute, regard, manifestant autre chose que le corps — que l'homme se rend présent à lui-même de manière privilégiée et s'ouvre à la rencontre d'autrui, ce qui ne dissipe pas l'énigme de son identité qui échappe à toute emprise et relance le désir de connaître.*

> *« Le mot le plus pudique que j'aie jamais entendu : dans le véritable amour, c'est l'âme qui enveloppe le corps »*
>
> F. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*

C'est une relation étonnamment complexe et contradictoire que l'existant entretient avec son propre corps. Le corps définit le *ici et maintenant* de la présence, au sein de réseaux de relations multiples avec les autres hommes ; il est le point d'ancrage de l'existant dans le monde, pour reprendre le mot de Merleau-Ponty, et le lieu de déroulement d'une histoire singulière dans laquelle il parvient à réaliser sa destinée ou échoue à le faire. Il installe l'existant dans la vie en lui imposant les rythmes qui commandent à tout vivant et il délimite la condition humaine qui est de ne pouvoir devenir soi-même qu'en face des autres et en rapport avec eux. Relation complexe parce que le corps, forme de l'apparaître de l'homme au milieu de ses semblables, le pose à la fois identique à eux et différent. Comme corps humain, il manifeste l'appartenance de l'individu à l'espèce

des hommes et fonde sa ressemblance avec eux. Mais il fonde aussi la différence, dès lors que par un indice ou un autre il dénote une dissemblance avec la norme reconnue dans un groupe donné comme « plus humaine » : ainsi le sexe ou la couleur de l'épiderme peut faire exiler quelqu'un aux bords extrêmes de l'humanité, dans une catégorie inférieure, comme il en va de tous les racismes du monde.

Dans le même temps, le corps est l'homme et il ne l'est pas. L'existence coïncide avec lui dans la mesure où c'est par lui qu'elle est identifiable, s'insère dans la réalité commune, se tourne vers son semblable qu'elle désire ou dont elle attend une aide. Pourtant, au moment même où elle affirme cette coïncidence qui constitue sa vie propre, elle peut refuser de se voir confondue avec son corps ou réduite à lui ; et ce refus n'est pas posé seulement au centre de la protestation d'une existence enfermée dans la laideur ou dans la maladie, mais chaque fois que la personne entend se livrer et être reçue par les autres dans sa dimension spirituelle, la seule dans laquelle elle se reconnaisse. Il est une façon de ne retenir de la manifestation de l'homme que son extériorité qui le frustre dans sa prétention à ne pas s'y réduire. Ne garder que le corps à l'exclusion du visage, que le timbre de la voix à l'exclusion de la parole qui se fraye un chemin à travers les mots qu'il module, c'est déposséder l'homme de son être propre.

le souci de l'identité

Qu'est-ce qui se joue dans cette forme corporelle de notre existence ? Pas seulement le fait que par elle nous sommes en mesure de percevoir le monde et d'imposer notre appartenance à la communauté humaine ; dans le corps se joue, au long des années et des transformations que subissent l'organisme, sa stature, sa résistance, l'aventure d'un être dont le souci primordial est celui de sa propre identité. Au centre des questions sans nombre qu'il pose sur le monde et sur les autres et qui finissent par construire son savoir, il en pose une qui les habite toutes, parce qu'elle exprime le souci essentiel de se connaître soi-même. La question de l'identité est la plus lancinante, car elle ne se satisfait jamais vraiment des réponses que l'existence lui apporte. L'homme ne sait ce qu'il est qu'à partir de ce qu'il entend affirmer de lui dans ses rapports avec le monde et avec les autres. Certes, il est capable de prendre conscience de lui-même, dans sa réflexion et dans son désir, mais ce qu'il conçoit ainsi, il ne le sait jamais de façon certaine tant qu'il n'a pas reçu de l'extérieur, d'un autre ou des autres, la confirmation qui, seule, peut lui donner la garantie que sa prétention est fondée. La validité de l'affirmation de soi n'est

assurée qu'en passant par autrui, qu'elle soit conquise de haute lutte, dans une rivalité qui impose à de plus faibles la loi dominatrice de celui qui est parvenu à se montrer le plus fort, qu'elle soit mendiée au prix de n'importe quelle humiliation, si toutefois quelqu'un accepte de tourner son regard vers le quémandeur, ou bien qu'elle soit accordée comme don gracieux par celui qui connaît la valeur infinie de l'amitié. Mais en un sens, les modalités importent peu ici, dans la mesure où chacune d'entre elles ne fait que souligner une dépendance essentielle vis-à-vis de l'autre homme.

Où découvrir, ne serait-ce qu'un embryon de réponse, à la question incessante : *qui suis-je* ? En s'adressant au miroir pour scruter l'image qu'il renvoie au regard inquiet au sujet de lui-même ? Mais l'image, reflet de surface, ne montre rien qui ne soit déjà su et connu ; elle rassure et flatte, pour autant du moins qu'elle confirme la ressemblance avec l'idéal de beauté auquel on prétend, mais elle ne tardera pas à faire peur, dès qu'elle montrera, par le rapprochement du gros plan, les atteintes de l'âge et l'usure du temps dans les rides du visage. Et surtout le miroir demeure désespérément muet, reflet et non réponse, laissant en suspens la question angoissée de l'identité.

Si l'enfant jubile en jouant devant le miroir, au moment où il fait la découverte de son propre corps, c'est qu'il parvient à réaliser qu'il ne fait qu'un, moyennant la coïncidence entre son vécu corporel et l'image qui lui fait face. Cependant la jubilation ne peut se répéter indéfiniment au long de l'existence parce que le souci se déplace et devient plus complexe : à l'homme grandissant, il ne suffit plus de savoir que ce corps qu'il éprouve est le sien, est lui-même, il lui faut savoir *qui* est ce lui-même, et cela, le miroir ne le dira jamais. Seul un autre peut le dire : du fait qu'il parle, il rend explicite la coïncidence entre ce que le sujet prétend être et la manifestation de lui-même perçue de l'extérieur. En d'autres termes, le souci de sa propre identité ne rencontre de réponse capable de combler son attente que dans une parole qui vient d'un autre. Ce détour par le corps d'autrui est constitutif de l'émergence à soi-même.

l'acceptation et le refus

Parce qu'il n'est vécu que dans l'espace social où un petit d'homme devient un homme, le corps est toujours corps-humain et jamais simplement organisme ou ensemble de fonctions. Il signifie une existence humaine par la spécificité de ses relations avec le monde. Pourtant l'existence ne se ramène pas intégralement au corps : elle est davantage et autre chose, la

même et différente. Elle se confond avec lui dans certaines expériences comme le plaisir, elle s'en distingue au même moment, puisque toute expérience inclut de l'altérité. Ainsi sa relation au corps est plurielle : immédiate et médiatisée. Mais à ce premier niveau d'identification s'ajoute un second : pour autant que son corps coïncide avec ce que le sujet veut être, il est accepté, pour autant qu'il déçoit cette attente, il peut se voir récusé, nié. Quand mon corps n'est plus moi, qu'il devient à la limite un étranger, alors il ne peut être qu'un ennemi, parce qu'un étranger aussi inévitablement présent à mon vécu quotidien ne peut que se changer en objet de haine.

Objet d'acceptation et de refus, le corps est vécu dans l'entrecroisement où se nouent la conscience que l'existence prend d'elle-même et le regard qu'autrui porte sur elle, entre ce qu'elle éprouve d'elle-même en deçà de toute représentation et le reflet qu'elle découvre au miroir. Il n'y a aucun lieu privilégié où l'existence humaine serait en mesure de coïncider avec elle-même sans équivoque ; pas plus qu'elle-même, elle ne peut éprouver et connaître son propre corps dans une transparence parfaite. C'est pourquoi cette relation est nécessairement vécue sous le signe de l'ambiguïté et de la contradiction.

Devant le miroir, l'enfant fait l'expérience que se correspondent son image extérieure et sa perception interne, l'une confirmant l'autre. L'unité du corps vécu comme un tout est une première étape de l'expérience de l'identité. Mais le souci de l'identité de la personne comme telle est une toute autre affaire. Seuls le regard et la parole d'autrui peuvent le satisfaire, en énonçant une identification où se répondent dans leur particularité un nom, une place dans le monde social et un corps. Au point de jointure de ces trois données, l'existence se voit assigner son lieu et par conséquent son identité ; là s'opère sa mise en présence avec la communauté humaine, éventuellement avec tel ou tel qui la valorise en lui accordant une importance unique. Certes, cette valorisation n'est pas de même intensité selon qu'elle se réalise dans des relations anonymes au sein d'un groupe ou à travers une présence attentive à sa singularité. Pourtant, ici et là, c'est bien ce processus d'identification par l'altérité qui conditionne l'accès du sujet à l'expérience de son identité.

L'identification sera assumée d'autant plus aisément que la notion de valeur s'ajoutera au simple accord entre l'image renvoyée par autrui et celle qu'on se fait de soi-même. Ainsi la reconnaissance sociale de sa force, de sa beauté, de son prestige, bref de tout ce qui désigne une qualité enviable, permet à l'homme de se comprendre comme quelqu'un qui n'est pas rien, et ce qu'il est, il le doit alors à son apparaître, à son corps.

Quand lui est renvoyée par le regard des autres l'image de ce qu'il souhaite être pour lui-même et pour eux, c'est que le point de jointure des deux perspectives s'est réalisé dans son corps. Et dès lors qu'il a trouvé à l'articulation de ces deux points de vue une réponse à sa demande inquiète, il se voit confirmé dans son identité de telle manière qu'il est incité à s'identifier à son corps purement et simplement. Le corps est la personne et la personne est le corps : l'identité désirée est ainsi atteinte en une parfaite équivalence de la personne et du corps. Le sujet vit alors sa vie au milieu des autres dans une tranquille assurance que chaque geste, chaque mot viennent consolider, lui apportant des preuves supplémentaires de sa valeur, s'il en était encore besoin.

Ce mode d'identification ne laisse pourtant pas d'être ambigu, parce qu'il proclame si haut la coïncidence de la personne et de son corps qu'il peut conduire subrepticement à s'y enfermer. Le sujet devient, à son insu, objet de désir pour les autres, beauté tout entière contenue dans les contours du corps ; ce bel objet n'existe de plus en plus que pour être regardé, constamment soucieux de capter l'attention, comme dans le comportement maniéré qui est rivé au seul besoin de séduire.

Narcisse, lui aussi, s'identifiait à son corps, à cet apparaître dont il cherchait la confirmation dans les miroirs offerts par les choses. Son regard ne parvenait pas à se déprendre de son reflet renvoyé par les eaux. Par le maniérisme, le séducteur ne cherche pas son image dans le miroir des objets, mais dans celui des regards : pour se complaire, non plus seulement dans le face à face avec son reflet, mais dans la présence de son image qui brille au regard d'autrui et qu'il ne fera durer qu'en entretenant l'admiration.

« **je suis** aussi **ce corps que vous voulez que je sois** seulement » **(malraux,** la condition humaine**)**

Identifier son existence à son corps, c'est donc courir le risque de se laisser prendre au piège de l'enfermement qui se cache sous ce jeu de miroitement. Tandis qu'il est en quête de son identité comme personne, l'homme ne se rend pas compte qu'il en est en train de ne faire qu'un avec l'image de son corps. Par contre, cet enfermement dans la spécularité devient impossible quand le rapport au corps est vécu dans l'épreuve de la souffrance ou de l'humiliation physique et qu'il découvre alors son autre face, celle qui est faite de refus. Avec la souffrance, qui interdit la moindre complaisance, le mode d'identification qu'on vient de décrire est refusé. Déjà dans la douleur simplement organique, le corps se révèle comme un autre, mais plus encore dans la difformité et la laideur (qu'il faut assumer

puisqu'on ne peut échapper à la nécessité de vivre avec ce corps-ci), ou encore dans l'aliénation de n'être, pour le désir d'un autre, qu'un objet à qui est refusée la reconnaissance de sa singularité personnelle.

Si je suis *aussi* ce corps, c'est que je ne le suis pas *seulement* : la protestation n'est à ce point véhémente que parce que l'identité revendiquée ne veut se laisser confondre avec l'apparence corporelle. Qui dit apparence corporelle dit apparaître, donc faire voir autre chose que ce qui est vu, manifester la personne dans le corps. La douleur soumet l'être humain à la contrainte d'avoir à vivre dans des conditions qu'il ne choisit pas, et d'abord avec un corps qui est tout à la fois le plus étranger et le plus proche. Il est autre et même que moi, dans un entrecroisement inextricable. L'existence subsiste en lui, tout en étant maintenue par lui dans des limites qui l'aliènent en l'empêchant de réaliser tout ce qu'elle voudrait. Et il en va du corps humilié comme du corps souffrant. La laideur physique marque inévitablement l'existence même, dans la mesure où celle-ci se trouve rejetée dans les marges d'une société qui ne lui accordera jamais la place qu'elle souhaite. La laideur est disgrâce ; soulignée et moquée, elle exclut du monde commun. A l'autre extrême, l'humiliation d'être réduit à un rôle d'objet de plaisir entrave toute possibilité de se réaliser comme personne en relation avec d'autres personnes.

Or, en refusant d'être un simple objet pour le désir et le plaisir des autres, en refusant de n'être qu'un visage ingrat ou un corps difforme, on ne refuse pas tant le corps comme tel que l'assimilation d'une destinée personnelle à sa seule corporéité. Parce que l'homme n'est pas que son corps et que son apparaître ne circonscrit pas le tout de son être, son désir est d'être reconnu comme autre chose, à savoir comme une personne, sujet et objet de rencontres qui ne se nourrissent pas que de l'immédiat des apparences.

En poursuivant l'inventaire d'autres situations, on retrouverait en chacune cette double dimension de l'expérience humaine, l'acceptation et le refus du corps : se manifester comme être corporel et, par cette manifestation, vouloir rendre visible autre chose. Que l'homme reconnaisse qu'il est aussi corps, car chaque fois qu'il prétend s'affranchir de sa condition, rien ne le garde plus des égarements d'une pensée qui s'imagine pouvoir oublier les racines charnelles qui commandent son existence, déterminent son historicité et la marquent de fragilité. Qu'il reconnaisse qu'il n'est pas seulement corps, car chaque fois qu'ils refuse pour lui-même et pour les autres l'appartenance à la dimension de l'esprit, il se condamne à réintroduire de l'inhumain dans son histoire. Ce qui constitue la singularité de cet être si familier et si étrange pour lui-même tient à ce qu'il ne se manifeste dans sa différence spécifique qu'à la jointure d'un corps — une

matière vivante — et d'une pensée — un esprit —. C'est pourquoi il demeure la réalité la plus difficilement pensable. L'aventure de toute l'existence consiste à donner à la condition corporelle la dimension du sens, à la maintenir dans cette ouverture par laquelle elle se comprend comme humaine, précisément.

Car si l'homme est en mesure d'émerger du simple vivant et de devenir de plus en plus humain, ce n'est jamais qu'à partir d'un écart primordial qui ouvre le vivant à l'esprit. Cette ouverture qui le rend capable de parole et de pensée le destine à habiter humainement le monde ; et c'est comme un moment de ce processus d'humanisation que l'homme fait retour sur soi, explicite son rapport à autrui et ressource sa quête d'identité. Le comprendre dans sa spécificité, c'est le penser à partir de cette fracture. Il n'est pas un être qui serait devenu esprit, rompant ses amarres avec ce qu'il fut dans un premier temps de son aventure. Il n'est jamais *devenu*, il est toujours *devenant*, sans être certain de ne pas rebrousser chemin en cours de route et de ne pas sombrer dans l'inhumain, mais certain de ne jamais devenir un pur esprit. Car ce chemin est aléatoire, non seulement parce que ses possibilités sont limitées, mais surtout parce qu'il est à inventer, à maintenir dans cette ouverture capable de faire advenir les manifestations les plus hautes de l'humain, mais capable aussi bien de faire basculer dans la barbarie.

« celui qui t'aime est celui qui aime ton âme » (platon, alcibiade majeur)

Le lieu de l'homme n'est rien d'autre que ceci : un cheminement incertain et fragile dans la dimension de son humanité à faire advenir. Absence de certitude en celui qui demeure à ses propres yeux une énigme et dont tous les savoirs sont voués à être tôt ou tard remaniés et transformés ; fragilité de celui que le moindre trouble peut empêcher de penser, comme il lui suffit de peu pour que, saisi par la peur devant la présence inquiétante d'un autre, il cède à la fascination de la violence et introduise par là l'inhumain dans le monde, une fois de plus.

La relation de la personne à son corps n'est donc pas à comprendre autrement que comme sa relation à la condition humaine. Si son identification à son corps doit être dans le même temps affirmée et niée, c'est parce que la personne, comme singularité concrète de l'individu, se tient elle-même toute entière dans cet écart constitutif : elle y séjourne de telle manière que, pour elle, exister n'est pas autre chose qu'habiter en ce lieu incertain et fragile de l'ouverture.

De là vient la priorité qu'il importe d'accorder au visage. Revendiquer pour le visage un statut unique revient à le reconnaître comme lieu privilégié de la manifestation de la personne. Qu'est-il en effet sinon la face corporelle de la présence de l'homme à lui-même et de son ouverture vers l'autre ? Le visage est le lieu de la personne parce qu'en lui s'articulent une voix, une écoute et un regard. Ces trois éléments, qui ne peuvent être séparés sous peine que soit perdue de vue l'unité du sujet, définissent sa présence comme telle : ils permettent de le rencontrer dans sa spécificité d'existence humaine. En les dissociant, on manque sa spécificité. Mais si l'unité de cette présence indiquée par le visage oriente vers l'esprit — ce qui maintient l'ouverture en imprimant la dimension du sens, en rendant signifiantes les manifestations de l'homme —, cette ouverture n'en demeure pas moins énigmatique, comme l'ont si bien montré les grands explorateurs du visage humain, de Rembrandt à Bergman. Le visage n'est ni l'esprit ni l'âme, mais le lieu où ils sont déchiffrables, parce qu'ils se laissent voir en un apparaître incertain et fragile à travers le regard, la voix, la disponibilité de l'écoute. L'âme, centre de la réalité humaine, apporte, autant qu'une réponse, une question jamais satisfaite : qu'est-ce, en définitive, que l'homme qui émerge en cette ouverture ?

○○○

La question de l'identité de la personne peut recevoir une réponse facile, mais on n'aura alors procédé qu'à une simple désignation (que ce soit par son corps ou par son rôle dans l'espace social). On ne saisit ainsi que ce qu'elle a de plus extérieur. Mais ce qui la constitue en son point central ne se laisse atteindre qu'en reprenant ce qui a été dit du lieu propre de l'homme : le cheminement d'un être vers cette dimension essentielle qu'est son humanité, irréductible à un corps comme à une âme, foncièrement énigmatique. Car son énigme ne sera jamais dissipée, ainsi qu'on l'éprouve chaque fois qu'on tente de cerner dans des yeux la lumière du regard. En ces yeux vers qui on se tourne et dont on sent peser la présence, le regard est bien là, dense et pourtant impossible à saisir, comme échappant à toute tentative d'emprise et relançant le désir de le connaître.

françois chirpaz

le corps et la parole : la voix

C'est la pratique de la psychanalyse qui sert de référence à cette réflexion en cours d'élaboration sur l'aléa des rapports entre la chair et les mots, entre le corps et le langage. Réflexion traversée par la question de leur liaison, alors que le corps, objet de propriété exacerbé par la modernité, est l'enjeu d'une maîtrise qui confine à l'extinction du sujet dont il est le lieu. L'instance qui assure, dans la distinction, l'articulation des deux ordres est la voix qui porte la parole. Le langage dans lequel le réel du corps parlant résiste à se dire est à penser comme « corps subtil », au sens où il « subtilise » la chair pour engendrer la naissance du sujet en un corps vivant. Lieu d'un texte, avec les fonctions concomitantes d'inscription et de lecture, le corps se fait « alphabet vivant », à lire et à entendre. Loin de s'exclure, le corps et la parole ne peuvent se penser l'un sans l'autre ; ils se soutiennent du rapport que leur enjoint la voix articulant un lieu et un savoir. Quand la rencontre vibre du ferment de la vérité, c'est qu'advient l'harmonie, mise en rapport des sujets consacrée par la parole : alors quelque chose se dit d'un salut possible des corps.

La modernité tend à faire du corps un objet de droit, de soins médicaux ou esthétiques, de plaisir ou de maîtrise, bref un objet de *propriété*. Des expressions telles que « mon corps m'appartient », « le droit à la libre disposition de son corps », des pratiques telles que l'Aérobic ou le Body Building participent de cette « conception » du corps. Par idéalisation, la publicité souligne l'aspect formel du corps. Par dénégation, certains discours religieux ou moralisants lui confisquent tout ressenti. Pareille appropriation, accompagnée d'une valorisation des techniques corporelles, passe pour être la dernière arme du salut, la voie nouvelle de la libération. Qu'il soit lieu d'exercice du contrôle de soi, enjeu d'ascèse dévoyée, objet par où « s'éclater », le corps est posé comme chose, voire comme étalon à quoi mesurer la force de ses images. Pourtant, à ne s'intéresser qu'au plumage de cet oiseau des temps modernes, on n'en finit pas de s'encorder en ses ramages discordants.

L'opposition naïve entre la psychanalyse (discours) et les thérapies corporelles (« mieux que les mots ») tire profit du mépris où elle tient ce qui fonde l'humanité, à savoir la parole. Comme s'il pouvait être un corps

sans parole, une parole sans corps. La maîtrise du corps annule toute interaction dialectique propre à soutenir les rapports du sujet, du corps et de la parole. Elle est violente réduction de ces trois termes en une image unique de corps édénique, inhumain en quelque sorte. Les personnes qui pratiquent le yoga et la psychanalyse sous ces auspices concurrentiels pâtissent cruellement du défaut d'articulation de la parole et du corps. Le corps n'est pas d'un côté et la parole de l'autre.

le corps t'ai-je ?

Le culte du corps et de ses techniques s'entretient d'une radicale exclusion du sujet du désir. Ainsi, le droit au plaisir s'établit sur un refus de l'inconscient, comme s'il s'agissait d'enseigner et d'apprendre une meilleure utilisation des instruments dont la nature vous a doté. Si votre sexe est trop court à votre imaginaire, qu'à cela ne tienne ! Ce qui importe, ce n'est point la taille de l'organe en question, précise le propos rassurant, mais bel et bien la manière de s'en servir. C'est cependant méconnaître que la ferveur de la rencontre ne tient pas à la seule mise en rapport des sexes, mais s'ordonne à la parole dont le partage témoigne. Au dire de certaines personnes, il est des orgasmes d'un mortel ennui. Faire de cette acmè le dernier cri du bonheur laisse de côté le mouvement même du désir. Le corps n'est pas une machine aux appareils compliqués. L'émotion de la rencontre ne prend sa force que dans et par la médiation du langage. Ce dernier engendre une vie dont le tressage est à remettre cent fois sur le métier de notre histoire.

Conceptualiser ce qu'est un corps humain, approcher le rapport que nous entretenons avec ses mouvements, ses tressaillements ou ses arrêts nous confrontent à maintes résistances. De quel corps s'agit-il ? De quoi parlons-nous quand nous disons « corps humain » ? Enigme, surprise, paradoxe sont au rendez-vous. Valorisé imaginairement comme objet, le corps est dénié comme *lieu* où se donnent à entendre la jouissance ou la souffrance. Alors, pour lier le tout, nous parlons de langage du corps. Qu'est-ce à dire ? Non seulement que le corps parle, mais plus spécifiquement que « ça parle » dans le corps, ce qui permet de poser une altérité radicale qui instruit la chair.

Le psychanalyste rencontre, au décours de sa pratique et de sa réflexion, un corps des pulsions différent du corps anatomique (instance imaginaire). Il tente d'articuler la chair, le langage, la fonction de l'inscription, le sujet, dans les rapports du corps et de la parole. Or il ne le peut sans faire référence à la *voix*. Instance du sujet où vient vibrer la parole, le corps se

fait texte animé de et par une voix. Résonnant en notre cœur, la parole nous invite à *sortir* de nous, de notre moi, de nos images, pour nous tourner vers l'Autre qui nous appelle. Remettre le corps sur ces assises symboliques laisse l'énigme ouverte. Comment le concevoir non comme une propriété, mais dans une *appartenance* symbolique ? Comment concevoir un corps qui soit mien sans être à moi, sans être confisqué par mon moi ? Telle est une des questions.

accord perdu : le corps et le discours

Le discours, en son fond, s'organise autour d'un « mot-trou », « *de ce trou où tous les autres mots auraient été enterrés* », pour parler comme Marguerite Duras, ce « *trou de chair* » qui, manquant, contamine tous les autres mots[1]. De même, la « déshéroïsation graduelle » de soi (Clarice Lispector) fait prendre acte que la structure du corps est fondée sur un mouvement de perte et de manque. Le corps et le discours ne sont pas pleins. Le corps est le lieu d'un discours différent de celui des mots. Nous ne pouvons les confondre ou les mêler sans conséquences pour le sujet. Explicitons cette proposition : « Là où le discours régit, le corps pâtit ». Le bavardage, par exemple, nous rend sourds. Le discours *lie* le corps aux mots et s'en distingue. Les mots représentent le sujet dans un enjeu de perte, en laissant un reste, soit ce que nous appelons l'objet dans la psychanalyse.

Les mots ne sont pas identiques au « vécu » ou aux images du corps. Néanmoins, ils les façonnent, les sertissent, les modèlent et les composent constamment. Nombreuses sont les expressions populaires qui, par le recours à la force de l'imaginaire, prennent le corps à la lettre. « Les bras m'en tombent », « mon sang ne fait qu'un tour », « prendre son pied », n'en sont que trois exemples. Alors même qu'ils lui donnent sens, les mots ne rendent cependant pas totalement compte du réel de la sensation. Alors même qu'il parle des maux de son corps, le sujet perd une part de la sensation qu'il éprouve. Mais en retour, la manière dont il est parlé du corps instruit le *ressenti* par la reconnaissance de la sensation que la parole engendre.

Ainsi, dès que je nomme « index » l'un des doigts de la main, quelque chose choit de la réalité de la chair. Un écart existe et se creuse entre le doigt que je sens et l'index nommé. Rapport d'autant plus subtil que, non nommé, le doigt ne pourrait être le lieu d'une sensation ; et la pure

1. M. DURAS, **Le Ravissement de Lol V. Stein**, Paris, Ed. Folio, 1976, p. 48.

sensation livrée à elle seule sans le langage, ne laisserait place à aucun mot. Nommer un organe, c'est en fonder la sensibilité, pour autant que la manière de nommer n'est pas purement formelle, mais s'accompagne de la reconnaissance du ressenti. Nommer un membre par exemple, c'est lui donner place dans la structure du corps, en le détachant de la seule référence anatomique ou biologique ; c'est lui conférer une place dans l'univers du langage et le rapporter à un membre effectivement vivant, ressentant. Un pervertissement possible consiste à chercher désespérément dans le discours (axe vérité/mensonge), par le biais du fantasme, ce que le corps (axe vie/mort) ne saurait atteindre. Donner nom au sujet incarné, c'est l'adopter, le dessaisir des fantasmes de scène primitive selon lesquels il serait issu de l'addition de deux corps. L'intrication subtile du corps et des mots laisse place pour la voix. Né de la rencontre d'un homme et d'une femme, quels qu'en soient les aléas, l'être humain vient au monde dans son cri de naissance. A la chair en acte de naissance répond, dans cette voix surgie de la vie, le murmure de l'acte de chair.

De cette différence douloureuse du corps et du discours, les analysants comme les écrivains parlent. Ecoutons l'une : « Jamais je ne pourrai dire ça. Je ressens l'importance de mon corps. C'est une sorte d'écriture, un lieu d'inscription ». Ainsi, du moment que je ne puis dire, le corps est renvoyé à une fonction d'inscription, d'écriture, ce que nous allons reprendre ci-dessous. Ecoutons l'autre : « *Est-ce qu'aucun mot du discours peut traduire la main qui touche, la main qui caresse, est-ce qu'aucun mot du discours peut communiquer à la main la fine texture de la peau de l'autre contre sa propre peau?* » [2]. Là aussi, l'auteur insiste sur la traduction et la texture.

Le corps se voit, mais jamais tout entier. Le caractère unitaire du corps n'est jamais saisissable comme tel. Toujours une part manque. Ainsi, face au miroir, je ne vois pas la totalité de « mon » corps. De plus, ce n'est pas la représentation imaginaire du corps qui lui confère sa véritable unité, mais bien plutôt son inscription dans l'Autre. Le *nom* donne unité aux membres, contient le réel de la vie qui se donne en un corps. « *Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient.* » [3] Le corps réel s'engendre dans le mouvement du langage qui, le prenant, le fait être sexué, souffrant et mortel. Par la référence à l'hypothèse de l'inconscient, le corps surgit de la parole. L'inconscient, commune mesure, pose le manque au sein du corps comme au cœur du

2. C. CHAWAF, **Le soleil et la terre**, Paris, Ed. Poche, 1978, p. 85.
3. J. LACAN, **Encore**, Paris, Ed. du Seuil, 1975, p. 118.

discours. Il consacre leur rapport du sceau de la disharmonie et du malentendu, face à l'innommable du corps mystérieux.

le corps texte

« *Paradoxe : le corps est tout à la fois le lieu du* texte *et le lieu du* sujet. Entre les deux, la voix. » [4]

Le corps est donc le lieu d'un texte qui se dit et s'écrit, qui s'énonce et se lit : qui se *dit* par la résonance de la parole, appelant à la reconnaissance d'une autre scène, l'inconscient ; qui *s'écrit*, donc se lit, se relie et se relit. Avec Denis Vasse, nous pouvons avancer que la lecture suppose l'écriture d'un texte au livre du corps, et que l'écriture fait corps dans l'exacte mesure où le corps souffrant fait écriture. La lecture procède à la reliure, à la liaison des moments de la vie, des mots et des maux propres à l'histoire du sujet. Ainsi, la clôture ombilicale ne vaut pas pour la seule matérialité de la coupure et de la trace qu'elle laisse, mais la valeur psychique de la séparation se fonde sur le représentant psychique de la cicatrice. C'est là que Freud situe la pulsion comme « *concept limite entre le somatique et le psychique, comme le représentant psychique des excitations issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme* » [5]. Un double mouvement s'opère qui articule les échanges substantiels du corps à corps nourricier, par exemple, à la mise en jeu de la représentation psychique (subtile) sur la scène de l'inconscient. C'est en l'absence du corps de l'autre que l'enfant vient à jouer avec des objets pris dans les sons et les mots de sa vie.

Cet actif travail de liaison (reliure) et de lecture (relecture) confère au corps sa fonction de texte - lieu du sujet, où s'inscrivent la constitution même du corps et les formations de l'inconscient, symptômes, hiéroglyphes de notre histoire. Le corps des pulsions se construit par l'entremise du corps d'un autre, par les allées et venues de cet autre, qui découpe, lors des soins, des zones où les sensations font leur miel de sa présence et leur nid de ses absences : sensations qui s'inscrivent selon la *manière* propre à la personne qui touche l'enfant (mains) et qui parle (voix). Cette liaison de la *manipulation* de la chair au *maniement* des mots du langage façonne le corps. Elle signifie un corps nommé qui perd les produits du travail actif qui se livre en lui. Ainsi, le pipi, le caca, les larmes ou la salive qui tombent du corps trouvent authentification dans la manière de

4. D. VASSE, **Le poids du réel, la souffrance**, Paris, Ed. du Seuil, 1983, p. 167.
5. S. FREUD, **Métapsychologie**, Paris, Ed. Gallimard, 1969, p. 18.

les recevoir, de les parler et de les perdre. Ces objets perdus ne sont pas que taches à enlever, traces à laver. Mais lus et relus, liés et reliés, ils sont objets à perdre pour vivre en sujet du désir et de la parole dans un corps de besoins. L'objet ainsi perdu, par la marque qu'il laisse, devient signifiant du manque. La lecture qui est faite de cette apparition - disparition présentifie le sujet dans le temps.

L'inscription se réfère au réel des productions du corps (selles, odeurs, sperme, règles...) perdues dans l'écoute d'une lecture. Les mots sont dits qui réfèrent le corps à la dimension du *nom*. Par cet ancrage symbolique, l'image du corps se construit au fil des expériences émotionnelles, sensorielles, relationnelles, prises en chair dans la sphère du langage qui leur donne sens et vie. Les traces perdues creusent le sillon de passage du sujet. Indéchiffrées, elles le laissaient « à côté de ses pompes », dans la confusion du tu et du je. Par le déchiffrage, le sujet naissant trouve ses traces, s'achemine dans la différence de lui-même et de l'autre. Le temps du change, par exemple, qui vise à faire disparaître les selles du bébé s'inscrit dans un espace où la parole *dit* qu'il existe une autre scène. Les mots dont ce moment est entouré ne sont pas pure satisfaction, ni même seulement communication, mais éléments de la chaîne du langage où s'articule le désir de l'Autre. L'absurdité de la vie ne s'adosse plus à la surdité de l'autre. Au non-sens de l'événement réel vient à naître un sens, quand une chose est sur-dite, dite sur l'événement. Malentendu où repose le nerf de notre responsabilité.

l'écart de la transcription

La pulsion lie le corps aux mots dans un découpage qui obéit aux règles du langage, découpage à interpréter comme l'inscription des hiéroglyphes. Le langage et sa loi codent la pulsion, faisant par exemple du plaisir d'organe (« se rincer l'œil ») le lieu de surgissement du désir, différent de l'envie. Le sujet ne se réduit pas au corps dont le concert des pulsions entretient la polyphonie ; il y faut l'âme d'un violon avec son air de désir. Dire d'une femme qu'elle « n'y voit plus », c'est donner à entendre que ses entrailles se mettent à parler d'une présence Autre.

Le corps se livre à voir comme scène ou comme écran. Objet de parade ou de parure, dans les relations mondaines il devient alibi des envies conquérantes, des jalousies féroces. Au cabinet de l'analyste, point de miroir pour soutenir cet opaque et aveuglant mirage. Au contraire, le corps comme fruit du langage est pris dans la structure signifiante du symptôme.

« *Déchiffrée, elle est patente et montre, imprimée sur la chair, l'omniprésence pour l'être humain de la fonction symbolique.* »[6] Si le symptôme peut être lu, déchiffré, c'est qu'il est inscrit en un procès d'écriture. Poursuivant avec Lacan, nous pouvons dire : « *Ce lambeau de discours, faute d'avoir pu le proférer par la gorge, chacun de nous est condamné à en tracer la ligne fatale, à s'en faire* l'alphabet vivant »[7]. Le corps est malade de ne pas être lu ; le sujet, de ne point être entendu. Alors il tousse, éructe, fait des ulcères, de l'asthme ou de l'eczéma. Autant de textes à lire.

Si la voix qui porte la parole fait du corps le lieu d'un texte et le lieu du sujet, nous ne saurions réduire le sujet ni aux mots ni au corps, pas plus qu'à une logique formelle ou à un assemblage vide de mots morts. Cette réduction du sujet à l'un des termes constitue son arrêt de mort. Ces rapports du corps et du langage, S. Freud et J. Lacan à sa suite ont tenté de les dialectiser. Pour ce dernier, « *la parole en effet est un don de langage, et le langage n'est pas immatériel. Il est corps subtil, mais il est corps. Les mots sont pris dans toutes les images corporelles qui captivent le sujet* »[8]. Nous l'avons vu, les expressions populaires signent ce rapport, avec leur floraison d'images propres à imprimer sur le corps maintes représentations. Le langage est corps subtil subtilisant la chair. Les mots ravis par le corps, les corps ravis par les mots, tel est le passage qu'indique Freud à propos du rêve, lorsqu'il le compare au rébus. Pour lui, il y a changement d'ordre. On ne passe pas directement du contenu aux pensées du rêve. Il faut une lecture, à savoir un texte où s'inscrit la médiation. C'est ainsi que Freud pose explicitement la question de la transcription (*Uebertragung*), mais sa subtilité consiste à dire : « *Le contenu du rêve nous est donné sous forme d'hyéroglyphes, dont les signes doivent être successivement traduits* (übertragen) *dans la langue des pensées du rêve* »[9]. Il s'agit donc de restituer aux pensées du rêve leur originalité propre. Appliqué à notre question, ce modèle nous invite à ne pas pervertir le corps par la rationalité des mots du savoir, ni les mots du langage par un corps « pur ». C'est dans cet écart de la transcription que nous retrouvons la fécondité de la voix.

6. J. LACAN, **Ecrits**, Paris, Ed. du Seuil, 1961, p. 415.
7. **Ibid.**, p. 447 (souligné par moi).
8. **Ibid.**, p. 301.
9. S. FREUD, **L'interprétation des rêves**, Paris, PUF, 1967, pp. 241-242.

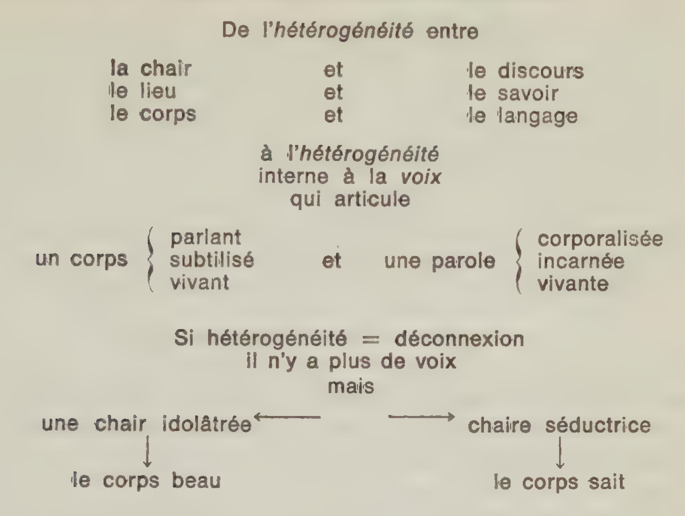
joël clerget

de la chair au corps

Donnant à la parole son souffle et son envol, la voix autorise la vie du sujet par l'articulation qu'elle opère entre la chair et les mots (discours) : voix qui engendre la naissance du sujet en un corps qu'elle vivifie, dans le temps même où le sujet qu'elle féconde s'inscrit. En ce sens, elle entretient rapport avec l'origine. Elle exclut l'enfermement dans la chair ou les mots et, plus subtilement encore, dans le corps ou la parole. Elle pose le corps et la parole distincts, mais impensables l'un sans l'autre. Par la voix en acte, le sujet se délivre en naissant de la masse de chair-chose. Par l'interprétation, la voix refoule l'image du corps pour la faire vivre sur la scène de l'inconscient. Le nom propre, par la *pliure* qu'il soutient entre le vu (image au miroir) et l'ouï (appel du nom), est cette différence qui articule l'image inconsciente du corps au nom du sujet. La chair se fait corps en ce point de refoulement où, dans leur séparation, la masse corporelle s'ordonne à l'Autre dans le nom. Le nom dé-signe la représentation imaginaire du corps. Il ne désigne rien strictement. Il assigne le sujet à la résidence symbolique d'un corps parlant. Assimiler quelqu'un à sa voix, par exemple, c'est en perpétuer la consignation dans l'extinction de tout chant. Ecouter quelqu'un, c'est ne l'enfermer ni dans le discours ni dans le corps. La voix n'est ni corps ni discours, mais leur entre-deux structural.

Pour le dire avec Denis Vasse, il n'y a pas deux entités préexistant à la voix : un dedans et un dehors, un lieu (corps) et un discours (savoir). La voix est au principe de leur *opposition solidaire*, de leur existence. Elle fonde la limite où vivent le corps et le discours, entre les sons et le sens. Craignant à tout le moins de risquer sa peau, de perdre Aglaé ou la foi, le sujet qui s'avance dans l'analyse ne sait pas qu'il risque sa voix. Sur un plan plus éducatif, disons que la *manière* dont nous apprenons à l'enfant à nommer les parties de son corps est notre voix. Elle est notre façon d'articuler avec lui le lien entre le savoir du mot et la sensation du corps, d'ordonner un ressenti. Cette mise en jeu de la voix dans l'acte même où s'articulent le corps avec les mots, les mots avec le corps, nous sort de l'image corporelle et nous appelle à résider dans la demeure du nom. La chair creuse, masse sans forme des pulsions dispersées, prend vie en étant informée, portée par une voix. Où peut s'effectuer pareil acte, si ce n'est dans le cœur dont la circoncision témoigne de l'intimité que le sujet garde avec la Loi, la Parole et de désir de l'Autre.

Ce mouvement de vie peut être schématisé comme suit :



Nous avons à renoncer à la chair avide pour devenir corps parlant, corps de parole. Affrontée à la limitation de la loi, la chair est assouplie, pneumatisée par le souffle. Elle est ce dont nous devons nous séparer pour naître. De ces deux corps articulés, pulsionnel et parlant, le second n'est point sans le premier, le premier n'est point sans le second. Le geste pervertissant la loi et celui de l'esprit instruisant le corps sont comme l'envers et l'endroit d'un même processus. Le premier vise à confondre la chair et les mots ou à les isoler : il n'y a que du corps ou que des mots. Le second vise à articuler sans confusion ces deux plans : il donne corps à la chair par la voix des mots. Il donne voix aux mots par le corps du langage. Par la voix issue de la parole de l'Autre, la chair devient signe de l'Esprit, signifiant du corps, corps du sujet parlant. Une présence parlante in-forme le réel de la chair dans la partition d'une voix qui détache la chair vers le corps.

la voix de la rencontre

L'*infans* gésit dans la poche des mots, il repose dans le réservoir du parler. Lové au corps de l'Autre, il témoigne, par ses premiers mouvements, de la promesse d'une voix. Ces mouvements font parler : « C'est ton petit pied. Je sens ta tête... ». Cette interprétation invite la parole à venir au bord des lèvres, comme plus tard le fera le sourire. Spécifique de l'huma-

nité, reçue dès le sein maternel, la voix donne forme au corps naissant. A travers elle, la structure du langage est à l'œuvre. Elle sort l'enfant de l'espace hermétique du ventre pour l'enjoindre à résider dans le concert des parlants. Le bébé prend corps au son d'un autre. Face au fantasme fusionnel (la mère et l'enfant ne feraient qu'un), la voix introduit de l'hétérogène. Ouvrant la sphère de l'en-corps, c'est elle qui véritablement *sépare* la mère et l'enfant. Elle déloge de l'ordre biologique avec lequel ni la vie ni le corps ne se confondent. Vibration qui différencie l'un et l'autre, la voix délivre de la replétion imaginaire de la mère par l'enfant, de celle de l'enfant par la mère. Nous sortant des images que nous avons de nous, elle fonde la différence entre mon corps et ton corps.

De la voix surgit la vie, quand se rompent les membranes et les enveloppes devenues caduques. La mère « ex-corpore » l'enfant qu'abrite son corps. Les villosités placentaires cessent de plonger dans les profondeurs utérines. Les fibres de la chair se détachent des ferments placentaires. L'enfant naissant quitte le séjour maternel et perd une part de lui-même, son placenta. La perte de sa chair est relayée par la voix qui nomme et lui donne corps. La clôture de l'espace corporel assure le fonctionnement physique et symbolique du sujet. Voix de celui-ci qui, dans le cri, cherche l'Autre. Cri des entrailles aussi vieux que le monde quand vagit l'enfant qui naît. Cri de vérité céleste. La voix et les mains qui reçoivent le bébé maintiennent le portage et le bercement. Entendre dans le cri une voix, c'est ordonner la transfiguration d'une masse de chair en un corps animé de *sa* voix.

La bouche, lieu de satisfaction du besoin, organe de plaisir, source de connaissance, ne devient lieu de la parole que dans le renoncement au besoin, au plaisir ou à la connaissance. L'opposition entre manger et parler signe le rapport à tenir entre le charnel et le langagier, le corporel et le parlant. Les mets se consomment. Les mots ne se consomment pas, ils s'écoutent, dans l'espace d'une mélodie où s'entend le désir de l'Autre. L'humain y déploie véritablement son être, ses mouvements et sa geste. C'est dans pareil terreau symbolique qu'il repose, posant sa voix et se re-posant comme être parlant. La voix tresse un cœur pour le sujet. Elle assemble l'étoffe du corps au tissu du langage. Par elle, prennent valeur la vie et la mort, la vérité et le mensonge.

La voix n'est pas de douceur pure. Elle est le chant profond de la terre. L'interprétation du cri consacre la violence avec laquelle le signifiant fait intrusion dans la vie corporelle du bébé. Les paroles émises donnent corps et fondent la possibilité de recevoir de la parole le don de la vie en un

corps nommé. Le corps à corps mortifère du fantasme unitaire cède la place à l'écart que creusent et ordonnent les mots : c'est le corps à voix qui est humanisant. La voix parle pour autant qu'elle est déchiffrage d'un texte. Elle instruit le texte du corps par la médiation du langage. Elle inscrit le texte des mots par le recours au corps. Faisant résonner le Verbe, elle est rupture dans le chant du monde, dans le concert des passions. Elle est lieu de passage et agent d'un changement d'ordre. Elle articule deux plans distincts : la chair et le discours d'où naît le corps. Venant d'ailleurs que des images, la voix touche le corps sans l'assigner à une signification. Elle n'a rien à dire, si ce n'est qu'un Autre parle en ce corps qui ne se réduit pas à l'image que j'en ai. Par l'articulation qu'elle intime, la voix n'incite ni au spéculaire ni au spectaculaire. Elle convie au témoignage du visage qu'elle illumine de sa vérité.

Cliniquement, la voix de l'Autre peut nous aider à naître ou à re-naître par la voie d'un autre : le manifestent les larmes de la première rencontre qui, face au désir énigmatique de l'Autre, refluent d'un lointain refoulé demeuré si actif. Les fibres et les nerfs se crispent devant la vérité. Le corps se tend. Le souffle se fait court, thoracique, ne pouvant supporter les mots et l'émoi d'une histoire oubliée. La voix s'éraille ou s'absente au point où le souvenir revient : « En venant aujourd'hui, je ne pensais pas vous dire tout cela ». Le passé fond dans ces larmes étonnées et parlantes. La douleur si longtemps contenue se fait humaine quand il est quelqu'un pour en soutenir l'écoute La térébrante tension propre à durcir le corps se relâche avec les larmes. Le nœud de la gorge étreinte d'angoisse se distend. S'entrevoit alors la possibilité de délier, de livrer là l'expression de ce pressant et tyrannique accablement. La voix, chargée d'une douleur secrète et d'une espérance qui n'ose encore se dire, se prend à la quête de sa cause. Toute embuée de larmes, elle laisse s'ouvrir le corps à l'unisson d'une histoire à relire. « Ma vie s'est passée sans histoires », disent-ils. Mesurant la violence de la phrase, c'est l'image même du destin qui se lézarde. Ce travers effrayant (« je ne suis pas bien dans mes pompes ») se fait possible traversée. Le sujet sort de chez vous un « merci » aux lèvres, parfois souriant, prêt à chanter le psaume d'une aventure dont le chemin se dessine. La douleur sans nom qui réduit le corps à l'épave, à la loque, ne fera plus seule la loi de la vie. Cette vie, fondée sur la voix méconnue de mon cœur, s'avance sur le chemin d'une vivante souffrance, par la médiation de l'oreille silencieuse d'un autre. Le « désormais » initial qui ouvre sur le travail de la cure est gros d'un *maintenant* dont la gestation, à terme, révélera la force de la voix où s'engendre le sujet naissant.

joël clerget

corps d'harmonie

De la vie, nous pouvons connaître les bienfaits de l'amour, les envoûtements de la volupté, les avatars du désir. Nous n'ignorons point non plus les impérieuses exigences de la pulsion, les secrètes folies de la passion, le sexe et ses malentendus. Mais nous nous défendons de l'harmonie. Nous refusons la tendresse, préférant nous calfeutrer dans l'idée que nous en avons. Car la porte discrète de la présence de l'autre ouvre sur ce déjà-là-de-toujours qu'est le silence parlant de l'Harmonie. Celle-ci nous ex-proprie de toute idée de l'amour, pour nous mouvoir vers l'abandon progressif aux bras de la naissance. Bref, l'amour ne fait pas de sentiment.

Harmonie est une suite pour des nuits de paix. Engendrant la présence et la beauté du geste, elle défie le temps malicieux qui se rit des moments furtifs. Glanant les pétales roses d'un temps qui s'abandonne à l'éternité, Harmonie se tisse entre des êtres en mal d'espérance où désaltérer leur soif de vivre, et se donne à l'infini présence des sens en quête de sens. Vanité des sensations débridées et sans nom, bonheur immense, en revanche, quand les sens en éveil viennent à trouver sens à l'entrain de la vie. Temps d'effusion de joie sans fusion des êtres. Moment discret où le rien vient inscrire l'harmonie des mots et des corps. Alors surgissent, vibrants et déliés, les mots que donne à notre cœur la voix du prochain. Ce peut être dans la proximité des visages, dans le mélange des souffles, dans le « face à face désintéressé » des regards, dans le bien naître nacré et tant espéré de la douce odeur de l'autre.

Ce tourbillon de vie nous étreint de son mouvement juste, et le temps étale s'empreint des traces du retour. Harmonie est accord, intime résonance du temps partagé et de l'espace différencié. Elle est venue de la paix, portée par l'irradiante joie d'un visage illuminé par l'acte secret de la parole. Elle n'est donc point fusion des corps ou des images, mais mise en rapport des sujets dans la rencontre-séparation que consacre la parole comme acte. La parole est là, qui fait acte et qui fait corps, puisqu'elle actualise la possibilité rare de résider en un corps de parole. En ce sens, l'acte sexuel n'est ni harmonieux ni tendre. En effet, ce n'est pas le sexe qui fait rapport entre un homme et une femme, ou entre deux êtres, mais la parole.

Le corps d'Harmonie fait vibrer les élans cuivrés d'un corps qui n'est ni maison close ni porte ouverte à tous les vents maudits. Harmonie nous fait sortir du corps de chair pour accoster sur la rive toujours nouvelle de l'être du sujet qui parle au cœur de l'être. Littéralement, elle nous ex-corpore, nous

fait ex-sister. Elle est naissance fugace et fugitive dont l'oubli est le témoin le plus fidèle. Je ne sais ce qui m'est arrivé, mais j'en pèse en mon être, en mon corps, les effets apaisants. Elle me re-pose au creuset du don qui lui sert de matrice.

Harmonie est louange et joie d'une vie qui consent à la parole et reconnaît, dans la souffrance du vivre, l'habitation propre aux humains. Grosse du *maintenant* qu'elle engendre, elle crée sur l'espace du temps un passé fondateur tout à la ferveur d'un à-venir prometteur. Avant n'est plus comme après, après ne peut plus se dire égal à l'avant. Elle nous fait naître au temps et à l'espace d'un corps vivant. Par ces moments féconds dont nous gardons au cœur la marque, le passé prend vie et l'avenir se délie. Cette intimité partagée des êtres proximes ouvre le corps à la rencontre de ce qui parle en nous et entre nous. Harmonie est assemblage structural du vide de nos vies converti en mots pour le dire. Elle est point d'échange subtil qui nous ombilique, non pas à la chair creuse et sans fond de nos envies, mais à la lumière d'un désir rayonnant de Parole.

joël clerget

économie et humanisme

Nº 276 Mars/Avril 1984

DOSSIER : HABITAT ET DÉVELOPPEMENT :
DES POLITIQUES DIFFÉRENTES A L'ÉPREUVE DES RÉSULTATS

En Indonésie : les succès d'une politique volontariste de l'habitat, par I. MILBERT

En Algérie : industrialisation et retard des politiques de l'habitat, par M. HEDLI

Au Venezuela : insuffisances des politiques de l'habitat dans un pays pétrolier, par J. P. FREY

En Corée du Sud : disparition progressive des bidonvilles et lois du marché, par R. CHAPPONIÈRE

William Petty et la question irlandaise, par M. PERRON

CFDT en mutation, par A. ANDRIEU, J. LIGNON

Le numéro France : 45 F   Etranger : 50 F
Abonnement : France 200 F - Etranger 250 F

LA REVUE NOUVELLE

Nº 2, Février 1984

- *Six peurs rassemblées*, par H. Wésoly, J. Aubenas, E. Boucquey, A. D., J. M. Turine et M. Denis
- *Fourons, périphérie bruxelloise : est-ce la guerre* ?, par M. Galderoux
- *Université et tiers-monde*, par P. Serlon
- *La surconsommation juridique*, par A. Meeus
- *Le fédéralisme canadien*, par G. Spitaels et M. Vanden Abeele
- *Brésil : la force d'un peuple*, par D. de Crombrugghe
- **Livres** : *Sartre : à la poursuite de l'authenticité*, par M. Denis

---

Ce numéro : 180 FB
La Revue Nouvelle : Belgique : 1.440 FB - France : 235 FF - Autres pays : 1.710 FB
Caisse Générale d'Epagne et de Retraite - Bruxelles : 001-01007311-08
La Revue Nouvelle : rue des Moucherons 3, 1000 Bruxelles

"ceci est mon corps" : mais que peuvent nos corps?

Reprenant sa Lecture matérialiste de l'évangile de Marc *proposée il y a dix ans, Fernando Belo constate d'abord que, pour répondre à la question* « que peuvent nos corps ? », *il faut approfondir le concept de mode de reproduction, celui de mode de production étant insuffisant. Le récit de* Marc *met en relief la pratique de Jésus comme puissance messianique qui change les corps et qui s'est mise à circuler par le partage du pain. L'apport d'une réflexion contemporaine sur le « corps communautaire » permet d'éclairer d'un point de vue anthropologique ce que sont le passage et l'augmentation de la vie à travers les contacts entre les corps. C'est la figure du Fils de l'homme qui est choisie comme signifiant principal de cette corporalité messianique qui se situe en rupture nette face aux rapports de parenté. Du fait que la pratique de Jésus vise d'abord à transformer les relations concrètes entre des corps, elle ne tend qu'indirectement vers une révolution politique de la société. Dans notre situation en Occident, la question urgente semble bien être de promouvoir de nouveaux modes de reproduction : par eux, nous pourrions nous réapproprier la puissance de nos corps et même l'augmenter au-delà de ce dont nous avons l'expérience, dans le sens de cette résurrection qu'annoncent les transformations inouïes opérées par l'Esprit. Mais, le discours religieux dominant ayant toujours contribué, en fait, à nier ou à marginaliser la puissance des corps, il ne faut pas sous-estimer les difficultés quand on tente la nécessaire mise au point d'une autre sémantique.*

A Michel de Certeau

Curieuse sensation que celle que j'éprouve en revenant sur ma lecture de *Marc*, dix ans après[1]. Ses défauts apparaissent alors, ses naïvetés, ses complications de sigles, ses outrances (comme celle d'appeler péjorativement bourgeoise l'exégèse dominante, comme si mon texte n'était pas « bourgeois », lui aussi ; mais les enjeux demeurent, c'est le ton que je

1. F. BELO, **Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie**, Paris, Ed. du Cerf, 1974 (cité LM dans cet article).

regrette), et apparaît aussi le caractère dépassé des « convictions révolutionnaires » qui s'y expriment. Certes, ces dernières se justifiaient par le Portugal de cette époque, épuisé par plus de quarante ans d'un régime de bêtise et d'oppression et par une triple guerre coloniale, anachronique et meurtrière pour les deux camps. Depuis une décennie, après avoir été libérés par le Mouvement des forces armées, nous sommes rendus à la fragilité d'une économie dépendante et d'une démocratie incertaine, sans qu'il y ait eu révolution. Par ailleurs, l'extrême-gauche a partout disparu en Europe occidentale, des partis socialistes gèrent les crises capitalistes. La montée du chômage, la menace nucléaire, la pollution de l'atmosphère, des lieux, des corps, tandis que l'informatisation galopante crée une économie et une administration qui semblent de plus en plus exclure les décisions et les interventions réformatrices, etc. : on connaît la chanson de la crise.

Revenons à ma lecture de *Marc*. Depuis quelques années, je suis devenu sensible à sa lacune la plus grave : l'insuffisance de son concept de *mode de production* par rapport à ce qu'on peut appeler le *mode de reproduction* (les structures de parenté et de consommation) [2]. Il en résulte que la question la plus importante est masquée, celle de la puissance des corps. Bienvenue donc est l'invitation de *Lumière et Vie* à collaborer à ce dossier. Qu'on veuille bien excuser d'avance l'ambition du propos et le nombre de renvois indispensables à mon livre que beaucoup de lecteurs ne connaissent probablement pas.

I

la circulation de la puissance messianique

Il ne s'agira ici que de l'*évangile de Marc*, le seul livre du Nouveau Testament que j'aie suffisamment travaillé. Il se trouve justement être un lieu privilégié pour le thème du salut des corps : par rapport à *Matthieu*, *Luc* et *Jean*, l'absence de grands discours autonomes en fait un texte dont le seul objet est la puissance qui change les corps, et c'est peut-être la raison pour laquelle la tradition l'a indexé du signe du lion.

2. Les concepts *infra-idéologique* (ordre symbolique) et *infra-politique* (champ symbolique) qui étaient, de plus, coupés de la consommation (LM 24-26, 41-47) empêchaient de reconnaître la logique même et l'autonomie relative du mode de reproduction. Pour la distinction mode de production/mode de reproduction, voir J. KRISTEVA, « Pratique signifiante et mode de production », **La traversée des signes**, Paris, Ed. du Seuil, 1975, et mon article dans **La Lettre** 269, mars 1981, pp. 13-17.

Rappelons l'essentiel du plan. Après une courte introduction (1, 1-20), vient le récit de la pratique de Jésus entouré de ses disciples en Galilée (1,21 - 6,13), suivie d'une séquence dite des pains (6,14 - 8,30), après laquelle commence la montée à Jérusalem (8,31 - 10,52), qui poursuit deux buts : l'affirmation messianique par rapport au Temple (11-13) et l'exode amorcé vers les païens, en revenant en Galilée (14, 1-31), ce qui tourne mal du fait de la trahison de Judas, Jésus étant arrêté, condamné à mort et tué (14, 32 - 15, 47) ; le récit original se termine par l'annonce de la résurrection et la promesse de précéder les disciples en Galilée (16, 1-8).

les corps sauvés... et à sauver

L'une des principales tâches de ma lecture fut de rendre compte de ce que, depuis Wrede, on appelle le « secret messianique » dans *Marc* [3]. Il est dû à un jeu stratégique assez complexe de Jésus, soit par rapport à la foule qui le cherche et l'entoure, soit par rapport à ceux qui se posent dès le début comme ses adversaires, soit par rapport à ses disciples eux-mêmes, qui ont du mal à comprendre ce qu'il veut. Proclamant d'abord la venue imminente du Royaume eschatologique de Dieu, Jésus est vite amené à ne parler que par paraboles à la foule, tout en essayant de conduire les disciples à l'intelligence de ce qui est en train d'arriver : c'est sa pratique à lui, notamment les guérisons et les exorcismes d'esprits impurs, puis le double rassasiement des foules avec du pain, qui doit être déchiffrée par des mécanismes de lecture que Jésus monte pédagogiquement, en quelque sorte. Autrement dit, et c'est décisif pour notre propos, le *récit* de la pratique de Jésus est lui-même le *logos*, la parole qui annonce l'eschatologie. On ne trouve pas d'autre enseignement dans *Marc*, tout discours de Jésus renvoyant au déchiffrage de cette pratique. Celle-ci ayant achevé de circuler avec puissance en Galilée, y compris par la main des Douze envoyés en mission (6, 7-13), Jésus doit attendre « de rive en rive » que Pierre lise enfin « *Tu es le Messie !* » (8, 29), pour pouvoir monter à Jérusalem (LM 204-205). Que lit Pierre ? Que cette pratique de guérison des corps et surtout celle de rassasier la foule en *donnant* les pains que l'on *a* (au lieu d'en *acheter*), tout en ramassant les restes, — pratiques conformes à l'ancienne législation du *Deutéronome* —, sont celles du Messie attendu pour les derniers temps [4].

3. Pour l'état de la question, voir G. MINETTE DE TILLESSE, **Le secret messianique dans l'évangile de Marc** (Lectio divina 47), Paris, Ed. du Cerf, 1968.
4. Pour l'analyse des deux systèmes symboliques de l'ancien Israël, celui de la *pureté/souillure* et celui du *don/dette*, cf. LM 63-92.

Les pratiques puissantes, ce qu'on appelle d'habitude les « miracles », sont donc si essentielles à cet évangile qu'il se morcellerait jusqu'au non-sens, si l'on faisait abstraction de ces récits. La clé de lecture est donnée en 3, 4 : « *Est-il permis le jour du sabbat de sauver une vie plutôt que de la perdre ?* ». La dichotomie *sauver/perdre* joue fréquemment dans le texte : dans un premier sens, soit pour parler des guérisons des corps (sauver), soit pour exprimer un danger de mort ou la défaite d'esprits impurs (perdre) ; dans un second sens, pour dire le sort eschatologique des gens (sauver/perdre : 8, 35 ; sauver : 10, 26 ; 13, 13.20). Dans les deux cas, il s'agit des corps, de leur vie ou de leur mort : le mot *psuchè* a le sens de *vie* liée au corps et non celui d'*âme* opposée au corps. La métaphore du médecin fait le rapport entre les deux sens (2, 17) : le salut qu'est la guérison annonce le salut eschatologique des corps, la puissance émanant du corps de Jésus, sa puissance eschatologique. En effet, Jésus est toujours du côté de la vie, de la bénédiction matérielle, au sens de l'Ancien Testament ; la mort (le meurtre que cherchent ses adversaires et qu'ils réussiront) est exclue de sa stratégie : il se cache à Béthanie et au mont des Oliviers et ne sera tué que moyennant la trahison de l'un des siens (LM 214-220, 282-299, 314-316).

Toujours sous forme de rappel, le repas de Pâques a le sens d'un exode, pour le temps où Jésus ne sera plus présent avec les Douze envoyés aux païens. J'ai essayé de montrer comment ce repas récapitule le récit en Galilée (LM 281-285, 330-332) ; il met en relation les guérisons faites par la puissance (*dunamis*) sortant de son corps avec le récit des pains qui est explicitement évoqué (comp. 6, 30-44 et 14, 22). Le corps de Jésus s'absentant, sa puissance sera dorénavant liée à la pratique de donner (aux pauvres) le pain que l'on a, et c'est à partir de celle-ci que les récits des Douze deviendront puissants pour les corps à guérir. La place centrale de la confession de Pierre par rapport à cette séquence des pains prend ainsi tout son sens : la pratique puissante des disciples, autour du partage de ce qu'ils ont, annoncera l'eschatologie, comme le récit de *Marc* l'a fait pour Jésus en Galilée. Car, à relire l'Ancien Testament, le secret messianique n'est, d'une certaine façon, pas autre chose que le secret de « l'économie du salut » (cf. Mt 25, 34 sv.).

le corps communautaire

Cela posé, il s'agit maintenant d'essayer d'*interpréter* ces données du récit, en amorçant une réflexion sur le corps qui soit capable de nous faire comprendre, si possible, l'enjeu de ce salut. Je tenterai ainsi une sorte de méditation sur la mystérieuse figure du Fils de l'homme. Je partirai de la

notion de *corps communautaire* élaborée par un philosophe-ethnologue portugais, J. Gil, et je la rapprocherai de la lecture que Deleuze fait de Spinoza [5].

Autour de l'idée de corps communautaire dans les sociétés tribales (sans classes ni Etat), J. Gil essaie de rassembler plusieurs analyses concernant la gestualité du corps, les danses, les rituels des chamans, les résidus utilisés par la sorcellerie, la voix humaine (comme articulant le corps et le sens du langage parlé), afin de penser la communication sociale, en partant du signifiant flottant de Lévi-Strauss, mais en dépassant les limites structuralistes du maître [6].

« *En chaque communauté primitive, le lien qui unit tous les membres est fondé sur ce corps communautaire : tous les autres facteurs de cohésion, les différences et les classifications qui émergent de la surface sociale et qui déterminent, à l'intérieur de la communauté, oppositions, proximités, croisements, échanges, divisions en groupes et sous-groupes, reposent sur ce corps premier. S'y opèrent des divisions très profondes : les fonctions plus immédiates, les plus vitales de l'homme — nutrition, reproduction, excrétions, perceptions —, canalisent et reproduisent le Même où chaque corps individuel, fragment et moment du corps communautaire, compose et analyse ses rythmes, se laissant traverser par les rythmes de tous les autres. C'est là que se trouve le milieu où circule réellement le signifiant flottant, liant les puissances singulières à celles du groupe, transmettant les énergies des animaux aux hommes, des hommes à la terre et au ciel. Ce corps communautaire ne définit pas une entité sociale exclusive, mais implique dans sa dynamique toutes les présences de l'univers primitif* » (p. 46).

Ce corps communautaire offre ainsi une cohésion à la multiplicité du groupe et un espace d'élaboration à chaque singularité, en jouant un rôle comparable à celui de la castration, chez Freud et Lacan, dans la structuration psychique de l'enfant, mais sans intérioriser la « loi du père » ni aboutir à un « je » au sens moderne. Entre l'enfant et sa mère s'interpose, pour empêcher la relation duelle, la « *présence de la multiplicité*

5. J. GIL, **Metamorposes do corpo** (Bibliotheca de Filosofia 4), Lisboa, A Regra do Jogo, 1980. Il s'agit de la traduction partielle d'une thèse de doctorat en philosopie, soutenue à Paris, qui doit paraître bientôt aux éditions La Différence (Paris), sous le titre **Métamorphoses du corps**. Les citations qui suivent sont tirées du chapitre « Le corps et la communauté archaïque ».
G. DELEUZE, **Spinoza. Philosophie pratique**, Paris, Ed. de Minuit, 1981.
6. Cl. LEVI-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss » en M. MAUSS, **Sociologie et anthropologie**, Paris, P. U. F., 1960, p. XLVIII.

des corps de tous les membres de la communauté », les enfants étant « *manipulés par des mains multiples, bercés par dix femmes, affrontés à mille images parentales, identifés à mille autres enfants et adultes* ». Ce jeu libère l'enfant de la captation de l'identification primaire à une seule image, son corps devient récepteur-charnière où s'imbriquent et se délient d'autres corps, dans une pluralité de connexions et d'influences physiques. La singularité de ses rythmes propres et son accès au symbolique s'acquièrent donc sans que soient perdus la puissante cohésion sociale ni la contiguïté, ni le contact avec les autres corps, ni la communication hors du langage, ni les liaisons immédiates (pp. 46-48).

un plan commun d'immanence

Quant à Spinoza, « *comment définit-il un corps ? D'une part, un corps, si petit soit-il, comporte toujours une infinité de particules : ce sont les rapports de repos et mouvement, de vitesses et de lenteurs entre particules qui définissent un corps, l'individualité d'un corps. D'autre part, un corps affecte d'autres corps ou est affecté par eux : c'est ce pouvoir d'affecter et d'être affecté qui définit aussi un corps dans son individualité* ». On va « *définir un animal ou un homme, non pas par sa forme, ses organes et ses fonctions, et pas non plus comme un sujet, mais par les affects dont il est capable* ». Comme le petit Hans de Freud « *fait une liste d'affects d'un cheval de trait qui tire une voiture dans une ville (être fier, avoir des œillères, aller vite, tirer une charge lourde, s'écrouler, être fouetté, faire du charivari avec ses jambes, etc.). Par exemple, il y a de plus grandes différences entre un cheval de labour ou de trait et un cheval de course, qu'entre un bœuf et un cheval de labour. C'est parce que cheval de course et cheval de labour n'ont pas les mêmes affects ni le même pouvoir d'être affecté ; le cheval de labour a plutôt des affects communs avec le bœuf* » [7].

Il s'agit donc chez Spinoza d'une éthique, c'est-à-dire d'une typologie des modes d'existence immanents, où chacun cherche les bonnes rencontres, celles qui l'affecteront dans le sens de la joie, de l'augmentation de sa puissance, selon ses capacités propres, entre un seuil minimal et un seuil maximal, sans que personne sache d'avance les affects dont il est capable, ce que peut un corps dans telle rencontre, dans tel agencement, dans telle combinaison.

L'*évangile de Marc* est plein de ces rencontres entre des corps qui se touchent et en sortent guéris, sauvés ou qui se menacent d'entrée de jeu.

7. G. DELEUZE, **Spinoza**, op. cit., pp. 164-167.

Sa figure du Fils de l'homme aura quelque chose à voir avec cette augmentation de puissance que produit le corps de Jésus, avec ce corps communautaire qui, cette fois, est à refaire.

le corps et la maison

Depuis belle lurette, le « corps communautaire » des rapports de parenté entre les Hébreux a été soumis à de fortes influences désagrégatrices. Quelques passages de *Marc* permettront de percevoir comment le système des forces et des désirs est repéré par le récit. En 3, 22-27, le corps d'un possédé par un esprit impur est comparé à une maison assaillie, au-dedans de laquelle un homme fort se défend. Ce *dedans* du corps-maison s'éclaire par l'enseignement relatif à l'impureté des aliments (7, 1-23) et au double circuit intérieur/extérieur, celui du ventre et celui du cœur : dans le premier, des choses entrent pour sortir ensuite aux latrines ; dans l'autre, le mouvement est seulement de sortie puisque mauvais desseins, agressivité, désirs méchants sortent du cœur. Pourtant, en 4, 18-19, on parle de ceux qui écoutent la parole, mais chez qui « *pénètrent les soucis du monde, la séduction de la richesse et les autres convoitises* » : les désirs mauvais qui sortent du cœur sont donc bel et bien entrés sous forme de richesses (comme celles de l'homme riche de 10, 17 sv.) et d'autres soucis, en somme de tout ce qui peut remplir la maison d'un homme.

Entre corps et maison, il y a plus qu'une comparaison parabolique, il y a un lien, car les maisons riches sont fermées par le dedans, pour résister aux assauts du dehors, et le corps et le cœur risquent de suivre le mouvement. C'est justement ce dont le *Deutéronome* prévenait : « *Quand tu auras mangé et seras rassasié, quand tu auras bâti de belles maisons et les habiteras, quand tu auras vu se multiplier ton gros et ton petit bétail, abonder ton argent et ton or, s'accroître tous tes biens, que tout cela n'élève pas ton cœur. N'oublie pas alors Yahvé ton Dieu* » (Dt 8, 1-4). Ne pas se laisser dominer par le désir d'accumuler davantage en prenant aux autres, donner au contraire de son abondance à ceux qui n'en ont pas, pauvre, étranger, veuve, orphelin, telle est la logique profonde du système don/dette qu'on a analysé. Or, l'autre système, celui de la pureté/souillure, tend à créer des séparations, à entourer la maison de défenses, donc à rejoindre la logique de fermeture de la dette. Comme il n'est pas possible de développer ce point ici, disons simplement que l'apparition d'un système de classes sociales en Israël a désagrégé le corps communautaire initial que le don voudrait restaurer, en ouvrant les portes des maisons et en

préconisant le partage qui empêche la division riches/pauvres de s'instaurer (LM 79-92).

La possession démoniaque est alors à considérer comme un cas extrême de corps fermé par le dedans, l'esprit impur s'appropriant la voix même de l'homme : que Jésus le fasse *sortir*, c'est un signe messianique. Mais il en va de même des diverses maladies : le sourd et l'aveugle ont leur corps fermé, la belle-mère de Pierre alitée avec la fièvre et le paralytique sont atteints du dedans ; la lèpre prend le corps en entier et le met à part socialement, ce qui advient aussi à la femme qui a un flux de sang. Toutes ces maladies sont à lire dans le cadre symbolique hébreu, comme des effets de la dette et de la souillure qui coupent le corps de toute communication sociale, des contacts physiques de solidarité et de don qui feraient une société bénie par Yahvé. Ainsi, la guérison du paralytique devient exemplaire (2, 3-12) : l'acquittement des dettes « intérieures » libérant la marche du corps, cet effet serait à attribuer au pouvoir (*exousia*) du Fils de l'homme sur la terre.

II

le fils de l'homme, figure de la corporalité messianique

Jésus touche un lépreux, il est touché par la femme au flux de sang : bien loin que ces contacts le rendent impur, selon la logique du système de la souillure, ils sauvent et guérissent les corps. Un nouveau rapport corporel se manifeste, une puissance (*dunamis*) en sort qui libère les corps enfermés, les fait voir, entendre, marcher, servir à table, etc.[8]. On a donc ici la confirmation de la lecture proposée pour « *ceci est mon corps* » : la pratique de partager le pain qu'on a, de donner, devient le lieu où se manifeste une puissance libératrice, salvatrice des corps, où s'annonce le salut eschatologique qui approche. Dans ma lecture de *Marc* (LM 218-219, 385-387), j'avais proposé de comprendre la figure du Fils de l'homme comme une figure collective (à la façon de Dn 7, 13-18 ; cf. 1 Tm 4, 17) : elle aurait été envisagée montant au ciel lors de la venue du Royaume de

8. « *Toute cette foule cherchait à le toucher parce que de lui sortait une puissance qui les guérissait tous* » (Lc 6, 19), phrase qui commande (un peu à la façon de Spinoza) la structure du sermon éthique qui commence au v. 20 avec les Béatitudes : « faire du bien », « donner », « avoir de la miséricorde », ce sont des manières de vivre contagieuses qui libèrent les autres pour qu'ils les adoptent, à leur tour, à l'instar de la puissance sortie de Jésus.

Dieu, avant que survienne le raturage théologique destiné à rendre compte de la Croix qui marqua l'échec stratégique de Jésus.

On peut maintenant mieux cerner le dessin de cette figure mystérieuse, bientôt disparue des textes néotestamentaires[9]. Elle dirait l'unité communautaire de tous ceux qui, à la suite de Jésus, partagent sa puissance, libérés dans leur corps et dans leurs pratiques, se donnant le pain... et la parole « ceci est mon corps ». Le corps de Jésus est ce qui donne la puissance. Cette puissance annonce le geste puissant de ressusciter les corps, le salut eschatologique accordé à tous ceux qui sont déjà morts ; car, selon Paul (1 Co 15, 51) « *nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés* » : autrement dit, la mort étant exclue dans la perspective de l'imminence eschatologique, la corporalité du Fils de l'homme déboucherait dans le Royaume. C'est l'inattendu du meurtre de Jésus qui a opéré alors l'individualisation du Fils de l'homme dans le seul Jésus et ensuite la disparition de cette figure et son remplacement par celle de « corps du Christ » (LM 369-371).

le fils de l'homme et la parenté

Pourquoi l'expression « Fils de l'homme » ? Qu'indique-t-elle ? Un rapport d'engendrement, certes ; mais qui est « l'homme » qui engendre ce fils collectif ? Pas Dieu, cela va de soi (« Fils de Dieu » existe aussi chez *Marc*), mais pas Jésus non plus, c'est la condition pour que l'expression puisse lui être réservée à lui seul. Quoi qu'il en soit, elle suggère quelque rapport à la parenté tout court et, sur ce rapport, des indications nous sont données par le texte : c'est un rapport de rupture nette.

Curieusement, le père de Jésus ne figure pas parmi les membres de sa parenté mentionnés par le texte (3, 31 ; 6, 3). Ceux-ci sont d'ailleurs assez malmenés puisqu'ils sont présentés comme incrédules face à Jésus et le prenant pour un fou : « *Un prophète n'est méprisé que dans sa patrie, dans sa parenté et dans sa maison* » (6, 4). La parenté charnelle se voit remplacée par une autre, formée de « *ceux qui étaient assis en cercle autour de lui : voici ma mère et mes frères ; quiconque fait la volonté de Dieu, celui-là est mon frère, et ma sœur, et ma mère* » (3, 34-35). Plus loin, en conclusion du refus du riche de suivre Jésus à cause des biens qui remplissent sa maison, la rupture avec la parenté est très nettement affirmée : « *Nul n'aura laissé maison ou frères ou sœurs ou mère ou père ou enfants*

9. Elle fut remplacée par le « corps du Christ » paulinien, qu'on a même été jusqu'à appeler « mystique ».

ou champs à cause de moi et à cause de la bonne nouvelle, qui ne recevra cent fois plus maintenant, en ce temps, de maisons, frères, sœurs, mères, enfants, champs, avec des persécutions, et dans le temps à venir la vie éternelle » (10, 29-30).

Rupture donc et multiplication au centuple, comme la semence en bonne terre (4, 20), d'une nouvelle parenté. Celle-ci peut être comparée au corps communautaire dont parle J. Gil : multitude de gens communiquant entre eux, pas une mais cent mères, et pas de père, car celui qu'on a quitté, comme Zébédée naguère (1, 20), ne se reproduira plus[10]. On retrouve la description du Fils de l'homme : processus d'engendrement sans père, de grande fécondité et de puissance décuplée. La mention des persécutions signale que la rupture ne se fait pas sans contre-coup : être taxé de fou, par exemple, ou, bien plus grave, « *le frère livrera son frère à la mort et le père son enfant, et les enfants se dresseront contre les parents et les tueront et vous serez haïs de tous à cause de mon nom* » (13, 12-13). L'agressivité intra-familiale est celle de la maison qu'on veut en sécurité, bien défendue par le dedans ; elle va à l'encontre du don du pain que l'on a. Ce don engendre le Fils de l'homme sans père et le multiplie cent fois, jusqu'à ce qu'il débouche dans la vie éternelle, là où « *on ne prend ni mari ni femme, mais on sera comme des " annonceurs " dans les cieux* » (12, 25), ces puissances cosmologiques mystérieuses du ciel perse et de celui de l'apocalyptique.

le fils de l'homme n'est pas révolutionnaire

Dans un livre mis sous l'enseigne de la révolution, j'avais pourtant été bien obligé de reconnaître Jésus comme non révolutionnaire, au terme de ma lecture de la confrontation serrée entre lui (et ses disciples) et les Zélotes (LM 350-356). J'ai essayé de l'expliquer par les déterminations sociales du judaïsme sub-asiatique et de l'esclavagisme romain, en laissant ouverte la porte de la révolution pour le combat contre l'actuel capitalisme impérialiste. Mais, à dix ans de distance, je ressens vivement combien toute lecture est conditionnée par les situations sociales qu'on vit ; et celle que j'ébauche ici, tandis que les espoirs révolutionnaires ont disparus en Europe, me donne l'occasion de reprendre cette question.

C'est le fait que la pratique de Jésus s'adresse aux corps et à la transformation de leurs rapports concrets qui restreint l'objet *direct* de la rupture

10. « *... vous êtes tous frères. Ne donnez à personne sur terre le nom de père, car vous n'avez qu'un père, le Père céleste* » (Mt 23, 8-9).

subversive aux seules relations de parenté : cela aussi, la figure du Fils de l'homme le signale. Ce n'est qu'*indirectement* que cette transformation des rapports de parenté en corporalité collective et puissante par la pratique du partage peut avoir des incidences sur l'ensemble de la société, transformant ce que le marxisme désigne comme mode de production, organisation globale, selon une hiérarchie de pouvoir de classe et une organisation de l'Etat.

Cette transformation est bel et bien présente dans l'espérance messianique, à travers la métaphore *politique* du Royaume de Dieu : quand on parle de royaumes dans *Marc*, comme aussi de parenté, c'est toujours sous le signe de la division (3, 24 ; 6, 23 ; 13, 8). Mais la lecture de la pratique de Jésus vis-à-vis de ses adversaires politiques montre le caractère indirect de sa visée politique : ainsi, montant à Jérusalem, il occupe le Temple comme Messie, vainc ses adversaires dans des discussions jusqu'à ce que « *nul n'ose plus l'interroger* » (12, 34), gagne la faveur de la foule ; et cependant il ne profite pas de ces conditions favorables pour une entreprise directement politique, il quitte le Temple sans que personne ne l'y oblige (13, 1). C'est dire que l'objet de la pratique messianique concerne d'abord la transformation des rapports de parenté, par conséquent le mode de reproduction sociale.

Ce fait pose un certain nombre de questions qu'on ne peut qu'indiquer sommairement. Refuser les pères dans les relations communautaires ne signifie pas que les rapports sociaux fondés sur la parenté doivent être abolis : la figure du Fils de l'homme ne les *remplace* pas, mais elle se situe en tension — rupture et transformation — face à eux, en les laissant subsister. Le caractère fragile et nomade de cette figure (cercle de disciples qui suit son chemin) la rend toujours précaire, les persécutions aidant, devant la résistance des rapports de parenté. Par ailleurs, qu'advient-il de la sexualité dans la corporalité évangélique ? On ne demande pas de quitter sa femme et on ne promet pas de recevoir des femmes au centuple, le divorce étant proscrit par ailleurs. Quant à l'imminence eschatologique, elle favorise l'appel à la virginité dont, même si *Marc* l'ignore, les autres évangiles et Paul témoignent largement.

l'esprit et les transformations corporelles inouïes

On a parlé jusqu'ici du corps dans sa relation à une pratique communautaire puissante et féconde, mais qu'en est-il de l'Esprit ? *Marc* en parle très peu, sinon pour le situer d'emblée au plan mythologique d'un combat entre l'esprit saint et l'esprit impur. On sait que, tant en hébreu (*ruah*)

qu'en grec (*pneuma*) et en latin (*spiritus*), l'étymologie du mot que nous rendons par « esprit » renvoie au souffle du corps vivant auquel appartient la voix (« *un corps est une respiration qui parle* », dit J. Gil). Le mot *psuchè* en grec (comme *anima* en latin), que nous traduisons par « âme », a d'abord la même signification. Mais quand on sait qu'en grec *psuchè* désignait aussi le papillon et visait les métamorphoses de la chenille en chrysalide, puis en papillon, on peut reprendre l'idée que l'Esprit est un souffle qui métamorphose les corps, en les convertissant.

Quelle est alors sa fonction ? L'évocation précédente de la figure du Fils de l'homme et de son éthique a des points de ressemblance avec l'éthique de Spinoza, comme on l'a signalé : les rapports entre les corps des membres du Fils de l'homme sont aussi des rapports sous forme de rencontres en corps à corps, où des puissances, des forces, des affects, passent de l'un à l'autre, augmentant la fécondité de chacun dans l'ensemble messianique, ecclésial. Mais doit-on en rester à un simple plan d'immanence, comme c'est le cas chez le philosophe du XVIIe siècle ? Disons d'abord que l'Esprit saint signifie une circulation de puissance entre les corps qui dépasse la conscience que chacun peut en avoir : « *Quand on vous emmènera pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, au contraire dites ce qui vous sera donné à cette heure-là, car ce ne sera pas vous qui parlerez, mais l'Esprit saint* » (13, 11). Il y a donc quelque chose qui passe dans ces contacts intercorporels à l'intérieur du Fils de l'homme, dont la source est ailleurs (selon la théologie traditionnelle, la grâce aussi dépasse la conscience).

Sans aller jusqu'à poser une transcendance — dont l'affirmation semble liée à l'idée de résurrection des morts, mais qui n'est pas connaissable à partir de l'horizon de la mort qui est le nôtre (LM 388-397) —, on retrouve au moins deux irréductibilités historiques qu'une réflexion anthropologique et philosophique, comme celle que je tente ici, doit admettre : d'une part le rôle fondateur de Jésus par rapport à cette figure du Fils de l'homme, ce qui permettra que lui seul soit dit le Fils de l'homme, lui qui, dans *Marc*, est premier, source historique de puissance dans son corps ; d'autre part, le rôle des Ecritures comme grille de lecture de la promesse biblique, laquelle, de proche en proche, reconduit vers de vieux mythes issus de très anciennes tribus de bergers nomades, recherchant la bénédiction de leurs maisons, de leurs femmes, de leur bétail [11].

11. Cf. F. BELO, « Contro la cristologia », **Idoc Internazionale 3-4**, marzo-aprile 1979, pp. 66-74.

Historique, on peut donc dire que cet Esprit saint l'est, dans la mesure où il opère des transformations corporelles inouïes qui doivent déboucher sur une résurrection que *Marc* n'affirme que sous forme questionnante [12]. Peut-on aller plus loin sans tomber dans le «théologique» que mon livre a essayé de montrer comme contradictoire avec le récit même de la puissance messianique (LM 214-215, 327-330, 370-381) ?

III

le destin du corps en occident

Est-il permis d'en rester là, sans se demander quel rapport tout cela peut avoir avec nous autres, en cette fin de XXe siècle ? Serait-ce en ne proposant que quelques indications trop rapides, je ne veux pas me dérober à cette question, entre toutes la plus urgente.

La philosophie occidentale a tendu à séparer âme et corps, plus nettement dans la tradition qui va de Platon à Descartes, non sans beaucoup de divergences, dues notamment à Aristote. Entre les sièges respectifs de l'intelligible et du sensible, un subordination capitale s'instaure, qu'une certaine théologie chrétienne a même souvent poussée jusqu'à l'opposition. Selon une économie qui fut décisive en Occident, la tête (*caput*) est définie comme partie principale du tout, chargée de gouverner son « autre », le corps, fût-ce jusqu'à l'ascèse, à la « mortification » de cette chair de péché. Freud a mis à nu cette économie, en essayant d'analyser la *psuchè* humaine, ou du moins l'économie libidinale du mâle bourgeois, avec ses sublimations réussies ou ratées, où la domination du *caput* se trahit d'autant plus qu'elle est soumise à de plus durs assauts [13]. Cependant, telle semble être notre âme aujourd'hui : le destin de notre corps.

Voici alors ma question : peut-on présumer qu'une autre économie libidinale est possible, comme la citation de J. Gil l'indiquait en parlant du corps communautaire archaïque ? Ou encore comme Spinoza la dégageait dans son éthique à partir de la question pressante : que peut un corps

12. Les deux guérisons-résurrections dans **Marc** sont atténuées par le texte lui-même (5, 39 ; 9, 26). De plus, toutes les incises relatives à la résurrection de Jésus (8, 31-33 ; 9, 9-10, 31-32 ; 10, 32-37 ; 14, 27-31 ; seul cas moins net : 16, 6-8) sont suivies de l'incompréhension des disciples (LM 388-397).
13. Pour la femme, comme l'ont suggéré Luce Irigaray, Catherine Clément, Marie Balmary et d'autres, il semble que Freud a davantage manifesté ses résistances masculines de savant qu'analysé l'économie libidinale de celles qu'il disait constituer le « continent noir » de la psychanalyse.

humain ? Faut-il dès lors reprendre la description ébauchée d'une nouvelle figure du Fils de l'homme, pour tenter d'ouvrir des voies d'avenir à d'autres configurations libidinales ?

le sort social de nos corps

Cette question, peut-être naïve, est liée à une autre : qu'a fait de nos corps et de nos rapports de parenté le capitalisme industriel qui nous a engendrés ? Là encore, il s'agit d'une très longue histoire : celle de la façon dont l'Occident a évacué des rapports de parenté, encore clairement dominants dans la société médiévale, toutes (ou presque) ses fonctions sociales, soit de production économique, soit de transmission des savoirs et d'élaboration des imaginaires individuels. Si ces rapports de parenté étaient auparavant traversés de bien des contradictions (auxquelles les Eglises étaient loin d'être étrangères, car elles en bénéficiaient), n'empêche que la réduction actuelle de la parenté à quelques tâches de consommation — pour la plupart fortement socialisées, elles aussi, par l'uniformisation des produits offerts et par l'intrusion des mass media dans chaque maison — a eu comme conséquence d'accélérer le très long processus historique qui aboutit à l'émergence de l'individu moderne : c'est quelqu'un qui est programmé dans sa tête selon un modèle d'intelligence masculin en accord avec la toute-puissance de la raison enseignée à l'école, et qui se trouve de plus en plus impuissant dans son corps, soit comme producteur de belles et bonnes choses, soit comme créateur de rapports intersubjectifs haussés au niveau de l'amour et de l'amitié, soit comme capable de plaisir en n'importe quel domaine. Telle est notre misère, même pour ceux qui, pour l'instant, ne sont pas au chômage.

Même si on ne peut pas dire que la révolution dont nous rêvions il y a dix ans était concentrée en priorité sur ces questions, il reste qu'après Mai 1968, celles-ci ont commencé aussi à prendre de l'importance sur l'horizon de nos préoccupations. Si la révolution s'est trouvée elle-même révolue, plus que du fait de la crise, c'est, je crois, en raison de l'évidence croissante de l'enjeu réel : de quelque couleur qu'il soit, tout gouvernement des complexes industriels et bureaucratiques modernes voit se rétrécir les limites de son champ d'intervention, tandis que la logique des instances énergétiques, informatiques et la concurrence internationale tendent à s'imposer de plus en plus par elles-mêmes, au-delà de tout « contrôle » technocratique. Les nouveaux mouvements sociaux, massifs et éphémères (écologie, féminisme, défense des consommateurs ou pacifisme),

sont le signe de modifications dans le champ de lutte [14]. Il faut désormais compter avec le terrain multiforme des corps et avec celui de leur consommation, car là est mis en cause un mode de reproduction vidé de la consistance des rapports de parenté de naguère face à un mode de production tout puissant (industrie + Etat + mass media).

La perspective d'une économie duale, développée ces dernières années par plusieurs auteurs, parmi lesquels André Gorz me paraît proposer une argumentation assez exemplaire, pourrait débloquer l'horizon [15]. Il s'agit, pour l'essentiel, de retrouver le plein emploi par la réduction des horaires de travail, de libérer dans les nouveaux temps libres un espace où s'exercerait le pouvoir des corps et des mains, d'imposer des critères de production tels que les produits soient durables, standardisés et réparables facilement. Les conséquences seraient les suivantes : réduire le P. N. B. et donc les salaires sans préjudice, réduire le temps obligatoire de travail quand il est inutile, renverser le sens des rapports entre modes de production et modes de reproduction, ces derniers imposant des critères de type démocratique dans le débat politique, comme les nouveaux mouvements sociaux en offrent les prémices. La tâche est certes difficile, mais elle semble la seule alternative devant la menace d'une sorte de « brésilianisation » des sociétés industrielles avancées [16].

Il s'agit en somme de se libérer de l'actuelle dictature du discours économique, en prenant le biais de nouveaux modes de reproduction qui ne coïncideront pas avec les rapports de parenté, mais seront fondés sur une solidarité créatrice de « valeurs d'usage » (plutôt que de « valeurs d'échange »), sur la multiplication de « mini-corps-communautaires » toujours en mouvement. Du coup, on se rend compte que la figure du Fils de l'homme pourrait jouer un rôle dans cette perspective qui pointe vers une libération nouvelle des corps, ceux-ci se réappropriant leur puissance, l'augmentant au-delà de ce dont nous avons l'expérience.

14. Même quand ils sont transitoires, ils ont une efficacité spécifique, celle de changer les codes sémantiques de la société, ce qui permet ensuite une multitude d'actions concrètes à des endroits et à des niveaux très divers de la formation sociale.

15. A. GORZ, **Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme**, Paris, Ed. Galilée, 1980.

16. Le Brésil est devenu une société où 20 % de la population, bien rémunérée, s'opposent à 80 % qui sont plus ou moins acculés à la famine. Ce « modèle » n'est possible que s'il prend une forme très répressive.

la question du nom de dieu

J'appellerai « a-théologique » la dernière question que je ne peux m'empêcher de signaler. J'ai essayé de montrer que, dans *Marc*, l'opposition entre *Dieu des morts* et *Dieu des vivants* (12, 27) renvoie à l'opposition entre le Temple, avec ses grands prêtres et ses scribes, administrateurs du système de la souillure, et la pratique messianique qui guérit les corps et rassasie les foules du pain que l'on a (LM 257-258, 341). Pascal aussi distinguait le Dieu des philosophes et des savants (auxquels il faudrait ajouter les théologiens) du Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de Jésus-Christ. Des philosophes récents ont montré la place centrale du signifiant « Dieu » dans le discours métaphysique occidental, ainsi l'onto-théologie de Heidegger ou le logocentrisme de Derrida. Mais qu'il se réfère à Platon, Aristote ou Descartes ou qu'il s'appuie sur la Bible, le discours sur Dieu en Occident s'est révélé meurtrier des corps, ceux des sorcières et des hérétiques, de Jean Huss et de Giordano Bruno, comme ceux des petites gens soumis à la morale qui en découle. La théologie de la grâce dans les âmes, quelle que soit la beauté dont elle a souvent su se parer, a toujours nié et marginalisé la puissance des corps : elle a donc été un discours d'impuissance corporelle.

Dès lors qu'on est attentif à cette question — qui n'est pas celle du contenu ou de la signification à donner au nom de Dieu, mais qui porte sur le fait que ce nom présent dans un texte, que l'auteur soit croyant, athée, théologien ou matérialiste, entraîne nécessairement avec lui cette économie répressive —, on est obligé de se demander s'il est encore possible de garder le mot Dieu, même en multipliant les déterminations comme « vivant », « biblique », etc. Il faudrait taire le nom de Dieu pendant un demi-siècle, proposait l'évêque anglican Robinson, il y a une quinzaine d'années. Aussi imprescriptible que soit ce silence, il est à rapprocher de la pratique juive de ne plus nommer Yahvé, de la défense deutéronomiste de faire des images et de la stratégie du secret messianique de Jésus dans *Marc* [17]. Le récit de la puissance des corps se donne une sémantique marginale, a-théologique ; il ne peut donc être compris dans le cadre du discours religieux dominant, sans courir le risque de voir annuler ce qui lui est spécifique : l'annonce de l'inouï à venir.

17. Cf. F. BELO, « Universalité et contextualité », **Parole et société** 1, 1978, pp. 35-47 (le titre n'est pas de moi).

Ce texte que je viens d'écrire n'est pas en meilleure position que n'importe quel autre, car il ne se justifie que comme pièce d'un débat dans un champ qu'il est par lui-même incapable d'ouvrir. Sa forme gnoséologique, théorique, le rattache immanquablement à l'économie libidinale et scripturaire de l'Occident. L'Esprit, lui, souffle ailleurs, où il veut, où on ne l'attend pas ; au niveau du langage, il n'engendre que des récits et de l'énonciatif qui partagent leurs auditeurs, ouvrant les yeux et les oreilles aux uns, les fermant aux autres. Difficile question que celle du salut des corps : elle commence par s'interroger sur ce que *peuvent* nos corps et elle finit par se demander quelle résurrection ils annoncent.

fernando belo

le salut des corps : de l'immortalité à la résurrection

L'opposition communément reçue entre l'immortalité de l'âme de type platonicien et la résurrection des corps selon la Bible doit être interrogée pour qu'apparaissent leurs enjeux respectifs quant au salut des corps. L'écriture biblique n'a pas étouffé l'angoisse individuelle devant la souffrance et la mort, mais elle l'a fait dériver vers la promesse d'un salut collectif dans le cadre de l'Alliance. Affrontés à l'improbabilité grandissante d'un avenir national glorieux, les Hébreux ont mis au point la notion de résurrection parce qu'il était impensable que le salut du peuple ne se réalise pas corporellement ; les Grecs, par contre, ont conçu l'idée d'immortalité dans une perspective d'éthique individuelle, chacun étant livré à l'épreuve solitaire de la mort, en dehors de toute promesse. Par rapport à cette problématique, le Nouveau Testament réorganise la visée collective juive à partir de l'anticipation du Règne dans le Corps ressuscité de Jésus, donateur de l'Esprit dans le temps de l'Eglise. Quant à la dérive repérable dans le christianisme occidental, qui aboutit à un salut purement intérieur en passant par le mépris du corps, elle est imputable, plutôt qu'à des excès de spiritualisme, à l'oubli d'une espérance messianique qui peut seule donner au corps sa place et son sens, comme lieu du salut.

Les thèses de Platon sur l'immortalité sont devenues un objet de répulsion sous le coup des diatribes de Nietzsche. Les chrétiens, malmenés par ce philosophe qui affublait leur idéologie du sobriquet de « platonisme pour le peuple », se sont efforcés depuis lors de prendre leur distance à l'égard de ce courant de la pensée grecque. Le qualifiant de dualiste, ils lui opposent l'option biblique qui est foncièrement unitaire et que caractérise la notion de résurrection : l'homme est sauvé dans et par son corps.

Cette opposition reçue entre la Bible et Platon exige une évaluation. Je la mènerai sous un angle précis : quel jugement sur le corps impliquent ces représentations estimées antagonistes ? Leurs enjeux sont-ils effectivement contradictoires ? Les questions auxquelles elles veulent répondre sont-elles identiques ? Pour éclairer ce parcours, je m'attarderai d'abord à analyser l'espérance biblique et sa méconnaissance de l'immortalité ; j'indiquerai ensuite le lieu d'émergence de la notion de résurrection ; j'évaluerai enfin les enjeux de chacune des deux notions pour le salut des corps.

I

originalité et limite de l'espérance biblique

Je me souviens d'une passe d'armes avec un psychanalvste Nous participions à une même session sur la mort, qui était organisée en vue d'un débat entre intellectuels d'options philosophiques et religieuses diverses. M'était échue l'étude de la mort dans l'Ancien Testament. J'avais exposé la thèse classique selon laquelle les Hébreux n'ont pas disposé, durant des siècles, d'espérance individuelle pour l'au-delà de la mort. Un psychanalyste présent contesta fortement mon travail : il était impensable, affirmait-il, qu'une religion ne fournisse pas une consolation après la mort, elle perdrait sens si elle ne répondait pas à ce défi ; il ajouta qu'en vérité, s'il en allait ainsi de la Bible ancienne, il devrait réviser sa théorie sur la genèse de la religion, ce qui l'ébranlait à tel point dans son incroyance qu'il demandait à vérifier si mon exégèse n'était pas plus apologétique que scientifique.

espérance collective et inquiétude individuelle

N'en déplaise à la théorie de l'origine des religions, les Hébreux ont, pendant des siècles, ignoré un au-delà sensé de la mort. Leur espérance ne se soucie pas de la disparition de l'individu, elle affronte la fragilité historique, c'est-à-dire politique, du peuple. Elle ne prend acte de l'individu que dans la mesure où il est membre du peuple : il participe alors à l'espérance collective. Habité par la mémoire des hauts faits que Yahvé a accomplis en faveur du peuple, comme la libération de l'esclavage en Egypte, l'individu en vit la détresse ou les joies contemporaines, il en épouse l'avenir glorieux. Sa mort est un phénomène naturel ; par contre, celle de la nation hébraïque est impensable, s'il est vrai que l'Alliance dont Yahvé est l'initiateur est éternelle. L'individu étant intégré au destin du peuple, son salut consiste à s'y identifier activement ; il n'a pas d'autre avenir que l'avenir collectif.

En période faste, cette identification est gratifiante : chacun est flatté et exalté par les succès d'Israël et son avenir radieux. En période de déclin, l'identité se brise ; l'individu, privé du bénéfice de la réussite collective, retourne au quotidien de son existence : les contradictions sociales, la souffrance et la mort réquisitionnent le champ de sa conscience. De nouvelles questions surgissent en lui : la société ne le satisfaisant plus, il s'inquiète de sa propre survie.

L'originalité de la Bible ancienne consiste à n'avoir pas étouffé cette interrogation, tout en omettant d'y répondre directement : elle tenait à préserver, même dans les situations de détresse populaire, l'espérance collective. Elle n'a pas éliminé l'interrogation : multiples sont les textes dans lesquels s'annonce l'angoisse de l'individu devant la mort et la souffrance (Ps 87). Mais tout en s'exprimant, cette inquiétude est traitée dans l'Ecriture juive d'une double manière : d'abord la demande est dérivée vers un avenir collectif, ensuite un rapport possible entre la mort et le péché est esquissé.

La Bible a dérivé la demande vers un avenir collectif : l'individu fait corps avec le peuple au point que son destin n'est pas autre que le destin du peuple. Cette certitude développera sa logique jusqu'à l'extrême : si le peuple est privé des corps, c'est-à-dire privé d'avenir social et politique, il revient aux individus de lui restituer son corps, et puisqu'il n'a plus d'espoir en ce temps, cette restitution ne se fera que par-delà la mort. La notion de résurrection correspond ainsi à une forme de pensée populaire qui subjectivise le corps collectif, privé d'espace historique, dans les corps imaginés ressuscités. Dépourvu d'avenir terrestre, le peuple donne un autre avenir aux individus qui le lui restituent. La résurrection ne peut être qu'un phénomène collectif, comme le montre la perspective développée par Ezéchiel (Ez 37).

faire dériver la question du salut

A la longue, aucune société n'est en mesure d'esquiver l'inquiétude individuelle. En effet, pour assurer la coexistence des individus et sa propre survie, elle demande des sacrifices considérables, qui peuvent aller jusqu'à la perte de la vie. Aussi est-il difficile à une société de ne pas apporter des réponses aux interrogations de ses membres, et cela d'autant plus que l'avenir glorieux s'estompe.

En Israël, malgré les contradictions du résultat, l'élan vers la Terre promise et sa conquête ont occulté un moment l'angoisse qui est au cœur de chacun : le paradis était à la portée de main. L'installation en Canaan, la naissance de la royauté avec les obligations guerrières et fiscales qu'elle imposait, malgré la grandeur de son dessein national et messianique, révélèrent que les Egyptiens n'avaient pas le monopole de l'exploitation dont parleront les traditions : elle existait aussi en Israël. Le paysan n'avait guère l'espoir de jouir du fruit de son travail : son horizon était la fatigue, la souffrance et la mort. L'identification au destin collectif se relâchant, l'écart entre l'individu et le peuple se creusa. Le traitement de cette situation inédite s'avéra nécessaire.

J'estime que les premiers chapitres de la *Genèse* issus de la tradition yahviste répondent à ce type de demande individuelle, mais de façon négative. L'homme est soumis à la souffrance et à la mort, non simplement pour des raisons naturelles, mais en vertu d'une histoire de transgression. Certes, un lien de cause à effet entre le péché et la mort n'y est pas clairement affirmé, mais il est insinué que la condition actuelle n'est pas sans rapport avec une histoire pécheresse. L'Alliance est la réponse positive à cette situation ambiguë. Dès lors, l'individu ne dispose pas d'autre possibilité de donner sens à son existence qu'en ayant recours à l'Alliance entre Yahvé et le peuple. Regimber contre les sacrifices exigés par l'avenir du peuple, c'est renoncer à tout avenir individuel.

La réponse est d'autant plus originale que, réaliste, elle ne tire aucune conclusion pour l'individu : elle le réintègre à la Promesse collective, à laquelle ni les excès ni le déclin apparents du peuple ne portent objectivement atteinte. Mais la grogne de l'individu ne fut pas apaisée par cette réponse : elle resurgit fréquemment dans les *Psaumes*, et surtout dans les *Livres de Qohelet* et de *Job*. Que ces écrits mènent la polémique contre le mécanisme de la rétribution ne change pas l'enjeu, dans la mesure où ils mettent indirectement en cause l'identification de l'individu au destin du peuple, dont l'avenir paraît fortement ébranlé à cette époque. Malgré la conscience de plus en plus vive de l'écart entre le destin individuel et celui du peuple, les Hébreux n'imaginèrent pas d'autre solution que celle qui maintenait envers et contre tout l'espérance collective. Sans doute est-ce la raison pour laquelle la notion d'immortalité leur fit défaut et que tardivement ils imaginèrent une autre réponse : celle qu'apporte la notion de résurrection.

II

l'émergence de la notion de résurrection

Les Hébreux n'ont pas répondu à l'inquiétude des individus devant la mort. Ils n'ont pas davantage éliminé son scandale lorsqu'elle frappait prématurément des justes ; ils se sont satisfaits du rappel des promesses, fût-ce dans des cris à la limite de la révolte contre Yahvé. On peut mesurer ici la différence avec ce qui advint dans le monde grec. Pour Israël, la Promesse unifie le peuple à partir de son avenir sur le fond d'un acte libérateur, l'Exode. Chaque année, la fête de Pâques lui remet en mémoire ce passé glorieux et l'avenir attendu. Le peuple est comme happé par cet avenir, même dans les temps de la pire détresse. Bien que la permanence

d'une insatisfaction ait éclaté ici ou là, nourrie par l'inquiétude individuelle et par l'incapacité pour toute société de faire taire complètement le désir personnel, Israël n'a pas cru devoir répondre à cette angoisse par autre chose que la Promesse collective.

l'impossible médiation du corps pour les grecs

En Grèce, il n'existe pas de Promesse, mais seulement le jeu et l'indifférence des dieux. Le peuple n'a donc pas d'avenir, sinon celui qu'il se forge dans la fragilité de l'histoire. De plus, la Cité ne vise à satisfaire que les citoyens qui vivent du travail des esclaves. Il est alors difficile d'identifier totalement le questionnement de l'individu sur son destin à l'horizon qu'ouvre la Cité : la faille s'agrandit au fur et à mesure que la lutte pour la subsistance immédiate tend à se relâcher. Une espérance collective ne vient plus occulter le désarroi individuel. Dès lors, le rapport à la mort n'est pas médiatisé par un tiers qui, lui, serait assuré d'un avenir. La gloire que reçoit le guerrier mourant ne console pas la douleur de ceux qui restent. Aussi la question du destin individuel se pose-t-elle en d'autres termes : en des termes qui sont éthiques fondamentalement. La mort est un malheur irrémédiable pour celui qui a rivé son désir aux intérêts de ce monde, mais pour celui qui a su rompre avec eux, elle peut être une libération. Pourtant il n'existe là aucune assurance, car aucune promesse ne court en ce sens. Socrate le sait, lui qui s'entretient avec des amis avouant comme des enfants leur peur devant l'opacité de la mort.

La mort est l'abolition de toute communication, elle est limite absolue, entrée hypothétique dans un monde inconnu. S'il existe quelque rapport entre elle et une option éthique, celle-ci ne peut être médiatisée par le corps qui, une fois dissout, ne supporterait plus ce qui pourrait demeurer des actions de l'homme. Aussi est-ce seulement celui qui a fait l'expérience de la non-mortalité de l'esprit, moyennant une option éthique réalisée dans la vie empirique, qui peut espérer que l'au-delà de la mort continue son choix de façon insoupçonnée. La réponse s'adresse à l'individu seul, indépendamment de l'histoire du peuple.

Le schème de l'immortalité n'est pas lié d'abord à une anthropologie dualiste, mais à la nécessité de pallier l'angoisse qui naît de l'identité de sort du juste et de l'injuste devant la mort, et qui n'est écartée par aucune espérance collective. L'individu ne peut faire corps avec un peuple qui n'a plus de corps, qui ne se donne pas comme le foyer d'une coexistence possible. Le défi de la mort rejaillit alors entièrement sur l'individu : il est esseulé devant elle et, comme le corps est empiriquement détruit, la tra-

versée positive de la mort ne peut plus être envisagée que de façon éthique ou mythique. La pensée platonicienne a opté pour la solution éthique, tout en s'appuyant pédagogiquement sur le mythe ; elle en a tiré des conséquences morales qui nous semblent dualistes, parce que nous les arrachons à la question et au défi alors posés.

la victoire collective de l'alliance

Les Hébreux disposaient d'une espérance collective, aussi n'avaient-ils aucune raison de répondre à l'inquiétude de l'individu par l'appel à sa liberté éthique devant la mort. Si réponse il y avait, elle ne viendrait que de l'espérance liée à l'Alliance, à savoir du paradigme de la coexistence avec Yahvé comme exigence de coexistence à l'intérieur du peuple. C'est dans l'Alliance que l'éthique avait son fondement ; en conséquence, c'est le visage d'autrui qui réglait le fonctionnement éthique. S'il y avait victoire sur la mort, elle ne pouvait être que collective, c'est-à-dire avoir pour fonction d'assurer la coexistence voulue par l'Alliance. Donc, une telle victoire devait s'avérer corporelle, le corps formant le support et le lieu de cette coexistence.

Tant que le peuple ne fut pas radicalement menacé dans sa survie collective, dans sa coexistence fraternelle, quelles que fussent les questions qui s'annonçaient dans les marges, il était impossible de répondre au défi de la mort. La réponse devint possible le jour où ceux qui vivaient l'Alliance au plus haut point en furent privés, alors même qu'ils avaient combattu pour défendre son existence. L'affirmation de la résurrection, sur la base de la Promesse de Yahvé, est née de cette assurance que l'Alliance ne pouvait faillir, même devant la mort. Mais comme il était nécessaire que la victoire sur la mort fût collective pour que l'Alliance ne périsse pas, et comme de plus cette Alliance avait le corps pour support et lieu, il était impensable que la réalisation de la Promesse ne fût pas corporelle.

La question à laquelle répond Israël est éthique. Si l'Alliance est première, si donc la vérité de l'homme se fait dans la relation à Dieu et à l'image de Dieu, l'autre homme, il devient nécessaire que, là où l'Alliance n'a plus de lieu, Yahvé lui assure un espace par fidélité à la Promesse. La résurrection des corps ouvre l'espace dans lequel l'Alliance trouve sa vérité.

Si l'hypothèse développée ici est justifiée — malheureusement il est impossible dans un article d'en détailler les preuves —, il faut admettre que l'opposition entre les façons grecque et hébraïque d'affronter la mort ne tient pas tant à une différence d'anthropologie qu'à une différence de

situation religieuse : les Grecs, avec justesse, n'avaient aucune raison d'identifier le destin de l'individu à l'espérance du peuple, sinon par fiction ou répression ; les Hébreux pouvaient le faire en vertu de la Parole qui leur promettait un salut collectif. Les Grecs ont eu le courage d'affronter la radicalité de la mort et d'en percevoir les conséquences éthiques pour l'individu. Les Hébreux ont eu la force de ne pas se laisser submerger par les inquiétudes individuelles en raison de leur espérance. Il est significatif que le christianisme occidental, héritant de ces deux approches, hésite sur le choix à faire, tant les enjeux sont considérables.

III

les enjeux de la double approche

Le platonisme, de vivante interrogation, s'est affadi en doctrine : c'est sous cette forme qu'il est parvenu à la connaissance de nos contemporains, et déjà de nos prédécesseurs. Doctrine, il se présente comme un dualisme qui désigne la vraie vie là où le corps n'a pas de part : dans la seule expérience spirituelle quand il se teinte de mysticisme plotinien, ou dans la domination de la connaissance s'il est marqué d'intellectualisme. La question vitale qui a donné naissance à la possibilité d'une telle doctrine a été oubliée, notamment dans la tradition chrétienne. Celle-ci disposait en principe de la réponse avant d'avoir à s'interroger sur la radicalité de la question : la réponse apprivoisait formellement la mort, ce qui n'était pas le cas de Socrate et de ses amis.

L'oubli n'a pas moins joué par rapport à la tradition hébraïque, qui ne se comprend qu'en fonction d'une espérance collective nommée « messianisme ». En effet, dans le christianisme, l'espérance collective s'est affadie en raison du différé de l'accomplissement promis. Aussi a-t-on reporté l'objet de la Promesse sur le salut de l'individu. L'Eglise, rassemblement de peuples divers, n'a pas assuré un destin collectif, au sens ou Israël en fut le support. L'espérance plurielle est donc apparue abstraite. Mais revenir à l'inquiétude individuelle, n'était-ce pas brader la médiation collective ? Comment, dès lors, insister sur la résurrection des corps, si ce n'est seulement par fidélité à une tradition ou à une autorité ? Comment ne pas revenir aux formes cristallisées des présentations grecques qui répondent mieux à la question du salut individuel ?

le corps, médiation du salut selon l'évangile

Un regard sur le Nouveau Testament peut aider à dépasser ce dilemme. On y lit comment fut assumée l'espérance collective juive, tout en pensant autrement le différé : celui-ci n'est plus simplement le temps de l'attente qu'on s'efforce de raccourcir par la soumission à la Loi comme imploration, il est déjà le temps où advient le Règne. Les signes par lesquels Jésus atteste cette advenue sont corporels : il guérit les malades et les possédés, il nourrit les affamés, il annonce aux pauvres la fin de leur exploitation, il se fait le commensal des rejetés.

Par cette proximité corporelle favorisant la santé et la communication, s'annonce qu'à partir de la résurrection de son corps, débutera la construction de l'Eglise comme lieu où les corps seront rassemblés par l'Esprit, jusqu'à ce que le Règne vienne. Le différé est le temps au cours duquel se tissent les liens entre les hommes, liens qui font la matière du Royaume au plus concret de la vie : donner à manger, à boire, visiter les prisonniers, guérir, bannir la misère, faire reculer la mort. Le Nouveau Testament ne rompt pas avec la perspective messianique juive : il l'organise à partir de l'anticipation réelle du Règne dans le corps ressuscité de Jésus, désormais donateur de l'Esprit qui rassemble tous les hommes dispersés en un seul Corps, parce qu'en un seul peuple sans exclus.

L'Evangile n'inaugure pas une autre problématique que celle de l'ancienne Bible : il ménage toutefois un espace pour introduire un autre type de pensée, qui devra tenir compte de la dissémination du peuple — il est désormais à construire — et du vide créé par le différé. Quant à la dérive vers une intériorité méprisante pour le corps, elle ne relève pas de la source juive du christianisme ; elle provient d'une méprise sur l'idée de libération ou de rédemption. Méprise qui s'explique par l'extrême difficulté à fixer un but collectif concret, quand l'espace d'une espérance populaire tend à s'assimiler au vide, et l'affirmation du Règne à se fixer sur le seul au-delà.

seule une espérance collective assigne au corps sa vraie place

La méprise prend racine dans l'imbrication de deux inspirations de la libération. Là où l'espérance collective défaille — et il est bien difficile qu'elle se maintienne dans l'effervescence quand le support immédiat d'un peuple particulier cesse —, là jaillissent les inquiétudes individuelles. La nature et l'histoire deviennent menaces par ce qui nous agrège à elles : le corps.

Se retirer dans l'intériorité, c'est se vouer à une éternité sereine, mais celle-ci n'existe et n'est accessible qu'en dehors du corps, lequel est voué à la mort. Le salut du corps et donc la foi en la résurrection sont des propositions essentiellement liées à l'idée de destin collectif, et ne présupposent pas une approbation ou une valorisation du corps : celles-ci en sont des conséquences. Sur un arrière-plan d'espérance collective, le corps est le vecteur et le lieu de la communication et de la communion, il est le médiateur de la relation, le sujet du plaisir et donc de la fête. Dans la mesure où s'effondre ce type d'espérance, le corps perd sa fonction médiatrice dans la relation à Dieu, qui devient désormais purement intérieure, tandis que lui devient un obstacle.

Il est significatif de constater que là où renaissent les messianismes collectifs, on lutte contre les représentations individuelles du salut selon l'intériorité. Par contre, dès que s'effondrent ces messianismes, renaissent des formes gnostiques du salut. C'est pourquoi la notion de Corps du Christ est une façon de parler de salut collectif, c'est-à-dire de le penser comme effervescence de l'échange, de la communion, du jeu, du festif et de l'exultation. Et ce fut sans doute une grande erreur de vouloir passer du corps physiologique, sujet à la mort, à une pensée du corps dit spirituel.

Si continuité il y a entre notre histoire et le Règne, elle n'est pas à chercher dans cette direction. C'est plutôt l'oubli d'une espérance messianique aux dimensions de l'humanité qui a exacerbé une ontologie douteuse de la matière, négligeant la spécificité du corps humain, support et lieu de la communication et du partage, dont le langage est la forme exemplaire. L'espérance collective ne cherche pas à décrire le « corps spirituel » ; elle n'en dit rien, elle se contente de tenir que la puissance de Dieu ne peut oublier sa Promesse de constituer un peuple qui soit son partenaire collectif. Aussi, tout ce qui, déjà dans ce temps qui est le nôtre, guérit la pathologie de la communication est-il un signe anticipateur du Règne. Ce n'est pas pour rien que Jésus fut thaumaturge et qu'il existe un sacrement de la guérison.

oOo

L'opposition, aujourd'hui commune en théologie, de deux anthropologies, l'une grecque et l'autre biblique — même si elles sont des conséquences vulgarisées —, me paraît manquer le véritable enjeu : l'affirmation du corps comme lieu du salut n'a de sens que dans le cadre d'une espérance

collective liée à la Promesse. Hors de cette espérance, la question du corps, de la mort et du salut reflue nécessairement sur l'individu, puisque la société n'est pas en mesure de justifier l'identification, qu'elle tente d'accomplir, des destins particuliers au sien propre. Dès lors, l'affrontement à l'angoisse de la mort se pose en des termes éthiques qui tendent à dévaloriser ce qui apparaît en l'être humain radicalement contingent et provisoire : le corps. Dans cette perspective, travailler à vaincre la mort équivaut à opter pour l'éternel dans le temps, en espérant que la contingence corporelle ne l'engloutira pas dans sa finitude matérielle.

Privilégier l'espérance collective, ce n'est pas exalter le corps, mais faire de lui le médiateur nécessaire et ambigu de la communication et s'ouvrir ainsi à un intérêt altruiste pour les corps. La disparition de cette espérance-là conduit l'homme à reporter son inquiétude sur sa seule personne, soit en s'orientant vers des schèmes de spiritualisation, soit en idolâtrant le corps présent comme identique à la totalité pour chacun : c'est alors pour sa sauvegarde qu'on veut faire travailler la collectivité, à l'inverse du courant messianique. L'axe biblique privilégie le relationnel : du moment qu'il accorde sa confiance à une promesse adressée à tous, d'une part, il n'exalte pas ce qui dans le temps paraît éternel ou incorruptible, il ne s'arc-boute pas au soi-pensant ; d'autre part, il n'idolâtre pas ce qui est voué à la mort, l'individu identifié au corps, parce qu'il ne sépare jamais le corps de sa fonction expressive et communicative, de sa signification festive, de sa vocation à entrer en communion avec d'autres.

Si, dans la tradition chrétienne, le mépris du corps est intervenu avec force, c'est sans doute moins pour des raisons de spiritualisme intempestif que parce qu'a fait défaut une juste perception de la portée concrète de l'espérance collective. Le défi sans cesse jeté aux Eglises, c'est d'être le témoin de cette espérance : le corps y retrouvera alors la place saine que la Bible lui reconnaît.

christian duquoc

le défi de la paix : deux manières de répondre

Gagner la paix : tant de guerres ont déjà été gagnées sans que la paix l'ait jamais été que nous devrions nous réjouir de cette manière nouvelle de poser le problème. Et pourtant, Messeigneurs, quel accueil a reçu votre proposition ! *« Nouveau credo nucléaire des évêques »*, *« Ça va bomber »*, *« Sainte Bombe, protégez-nous ! »*, *« Non au texte des évêques français »* (titres de journaux). Pourquoi ces réactions passionnées ?

premières réactions

Remarquons d'abord qu'elles furent celles de la presse. Le public a été plus discret, le grand nombre se contentant sans doute des titres-slogans qui correspondaient à ses propres opinions. C'est ainsi, je pense, que les catholiques dans leur majorité ont reçu ce document comme une approbation de leur conformisme sécurisant. Ils se sont sentis soulagés. Les évêques qui, l'année précédente, les avaient inquiétés en les interrogeant sur leurs « modes de vie », les rassuraient. La vague pacifiste, si dangereuse, ne submergeait pas le pays qui alla à Munich : *« L'épiscopat* (ouf !) *récuse le pacifisme »* (**Le Journal Rhône-Alpes**).

Un petit nombre seulement a été surpris, déçu, voire révolté : les artisans de paix qui ont dit « non au texte » parce qu'ils disent « oui à l'espérance » qu'ils n'y ont pas trouvée ; les membres de mouvements d'Action catholique populaire lui reprochant de « renforcer la logique des blocs » ; les non-violents qui se croient mal compris. Quelques-uns même ont convié à un jeûne total et public, la veille de Noël, en réparation du tort que cette déclaration leur paraissait apporter à la cause de la paix. Les uns et les autres en sont restés vraisemblablement, soit à la présentation des médias, soit à une lecture hâtive.

Je le dis d'autant plus volontiers que mes premières réactions ont été assez proches des leurs. J'ai été *surpris* parce que je n'attendais ce document ni à cette époque, ni sous cette forme. J'espérais des interrogations au nom de la foi. J'ai trouvé d'abord des affirmations dont le contenu et le ton rejoignaient les thèses traditionnelles des militaires sur la défense et la dissuasion. J'ai été *déçu* par la simplicité, parfois proche du manichéisme, des analyses sur lesquelles s'appuie le document. C'est le cas, me semble-t-il, lorsque la menace actuelle est comparée à la situation de 1938, lorsqu'on ne montre guère en quoi le pacifisme est aujourd'hui radicalement différent de son ancêtre des années trente, lorsqu'on ne signale pas que la valeur stratégique de la dissuasion est pour le moins contestable et qu'elle est contestée même parmi les militaires. Je demeure *inquiet* : parce que, tel qu'il est, ce texte risque de conforter le peuple catholique dans ses habitudes et dans ses comportements archaïques, au lieu de le faire réfléchir sur la nouveauté de la situation ; parce que certains passages peuvent renforcer la vision d'un monde coupé en deux, monde de guerre froide dans lequel les catholiques ont choisi un camp. Cette simplification n'est-elle pas déjà bellifère ? Inquiétude face à une sorte de double morale qui tendrait à justifier la raison d'Etat.

convergences

Après plusieurs relectures approfondies, je voudrais maintenant comparer la **Lettre pastorale** des évêques des Etats-Unis et le **Document** de la Conférence épiscopale française [1].

1. La **Lettre pastorale** américaine sera citée d'après la **Documentation catholique** 1856, 24 juillet 1983, pp. 718-762 (lettre A suivie de la page). Le **Document** français sera cité d'après **Les grands textes de la Documentation catholique** 46, 4 décembre 1983 (lettre F suivie de la page).

Je remarque d'abord qu'*une lettre n'est pas un document.* Elle est à la fois une réponse et un appel qui demande à son tour une réponse. Elle répond à toutes les personnes qui ont été « entendues » et dont les noms et les titres sont publiés en post-scriptum. Elle s'adresse explicitement à toutes sortes de gens : prêtres, enseignants, religieuses, parents, scientifiques, jeunes, militaires, journalistes... Interpellés, ils devront répondre par leurs comportements.

Un document est un outil d'enseignement parmi d'autres. Celui des évêques de France participe au culte du secret qui, chez nous, entoure l'information et les affaires. Destiné apparemment à la « France » interrogée sur sa fidélité aux promesses de son baptême, il appelle moins des réponses qu'une étude et des observations. Pour ma part, je ne le reçois pas comme l'état final d'un enseignement doctrinal, mais comme un élément du débat qui doit s'ouvrir entre chrétiens et entre Français sur les conditions pour « gagner la paix ».

Certes, entre les deux textes, il y a plus de *ressemblances* qu'on ne l'a dit. Il n'y en a pas un qui dit « non à la guerre » et l'autre « oui à la dissuasion nucléaire ». Il me semble que tous deux s'accordent sur l'essentiel, et d'abord parce que tous deux s'appuient sur l'enseignement traditionnel de l'Eglise, en particulier sur **Gaudium et Spes** qui appelait à « *reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau* » (on peut d'ailleurs regretter que la réflexion n'ait pas progressé davantage en vingt ans). Aucune cause ne saurait justifier le déclenchement d'une guerre nucléaire, « démentielle et suicidaire ». Aussi les évêques français et américains redisent-ils après Kennedy et Paul VI : « *L'humanité devra mettre fin à la guerre ou c'est la guerre qui mettra fin à l'humanité* ». Tous réitèrent la condamnation explicite du Concile : « *Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation* » (F 10).

Accord aussi contre la course aux armements, « épuisante », « dangereuse », « scandale intolérable ». « *Si elle n'est pas inversée,* disent les évêques américains, *il n'y aura bientôt plus de ressources disponibles pour les besoins humains si évidents dans la plus grande partie du monde, et même chez nous* » (A 754). En conséquence, le désarmement progressif et réciproque est l'affaire de « *tous les citoyens, comme payeurs et comme victimes éventuelles* » (F 12). Il n'en reste pas moins que, selon l'enseignement courant de l'Eglise, repris par les deux textes, une nation a le *devoir* de se défendre contre une injuste agression. Les évêques américains, ayant rappelé avec force l'enseignement de Pie XII et de Jean-Paul II sur ce droit et ce devoir des peuples de protéger leur existence et leur liberté par des moyens proportionnés, poursuivent en développant et en rajeunissant l'ancienne théorie de la « guerre juste » (A 729-733). La difficulté actuelle de respecter le critère de la proportionnalité des effets, en utilisant une défense armée, les conduit à ouvrir la porte à d'autres moyens de défense. Les deux textes insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de promouvoir des moyens non-violents pour résoudre les conflits. Les évêques américains parlent explicitement de « défense populaire non-violente » (A 748 sv.) ; ils affirment que la raison aussi bien que la foi exigent que des méthodes d'action alternatives soient sérieusement prises en considération. Sous une forme plus dubitative, le document français demande, lui aussi, d'examiner soigneusement le rôle et l'efficacité des techniques non-violentes, tout en s'interrogeant sur la possibilité pour les Etats de « prendre ce risque » (F 7).

Les positions sur la dissuasion ne sont pas tellement éloignées l'une de l'autre. Elles se fondent sur la phrase de Jean-Paul II qu'elles citent : « *Dans les conditions actuelles, une dissuasion basée sur l'équilibre, non certes comme une fin en soi, mais comme une étape sur la voie d'un désarmement progressif, peut encore être jugée comme moralement acceptable. Toutefois, pour assurer la paix, il est indispensable de ne pas se contenter de ce minimum, toujours grevé d'un réel danger d'explosion* » (**Message à l'ONU**, juin 1982). Si la déclaration française conclut : « *La dissuasion*

apparaît comme une solution de détresse éminemment provisoire »* (F 13), la **Lettre pastorale** déploie toute une argumentation, précise et serrée, pour reconnaître finalement que *« cette stratégie de transition n'est justifiable que si elle va de pair avec la détermination résolue de rechercher un contrôle des armements et le désarmement »* (A 739-745).

Des perspectives d'avenir sont ouvertes à la fin. Pour tous les évêques, la situation actuelle est une « situation de détresse » dont il faut sortir au plus tôt. Il est urgent de gagner la paix. Sans cesse reviennent les termes de conversion, progression, dépassement. Certes, les solutions négociées qui doivent remplacer les solutions militaires ne sont pas aisées à mettre au point quand *« elles partent de prémisses différentes »* (A), quand il y a *« presque incommunicabilité »* (F). Bien qu'il ne faille pas négocier aveuglément ou naïvement, ne doit-on pas admettre, pour une situation de détresse, un dialogue de détresse ? *« Par rapport au dialogue de sourds que sont nos menaces et contre-menaces, le dialogue de malentendants n'est-il pas déjà un progrès ? »* (F 13).

Les deux déclarations enfin convergent sur les *remèdes*. Désarmement et dialogue, nous venons de le voir. Mais aussi importance à donner aux organismes internationaux *« qu'il faut renforcer »* (F 12). Nos droits et nos devoirs ne concernent pas seulement nos différentes communautés nationales, mais aussi la communauté mondiale plus large (A 750). Pour la première fois, une telle importance est accordée à la *référence non-violente* qui est un esprit et ne se réduit pas à des techniques (F 11). Certes, les évêques français y voient un risque que peuvent prendre les personnes, mais peut-être pas les Etats, tandis que le texte américain est plus large et plus précis sur ce point. Il évoque « la résistance non-violente », la « défense populaire » et leurs diverses formes, la nécessité d'une « Académie de la Paix ». Repérant des exemples significatifs dans le passé, il affirme que *« la non-violence n'est pas la voie des faibles, des peureux ou des impatients »* ; et il demande *« instamment qu'on la compare aux effets presque certains qu'aurait une guerre de grande envergure »* (A 748). La voie de recherche qui est ouverte par les deux épiscopats est jalonnée par les valeurs sans lesquelles on ne saurait construire de paix véritable : vérité, justice, solidarité, liberté.

différences

Les deux textes, toutefois, se distinguent plus que par ces nuances, par les modalités de leur préparation ou par leur longueur inégale. Trois grandes différences m'ont frappé : ils n'adoptent ni la même démarche, ni la même analyse de la situation, ni la même interprétation de la pensée pontificale.

des démarches opposées

Dès l'exergue de la préface, les évêques américains annoncent qu'ils partent de « la question morale » : la course aux armements nucléaires est-elle un choix conscient que les chrétiens peuvent faire pour « sauver l'humanité » ? Ils suivent une *démarche déductive* dont le premier temps est un long exposé des « principes religieux » sur la guerre et la paix, tels qu'ils ressortent de l'Ancien Testament, de l'Evangile et de l'histoire de l'Eglise (A 719-734). La **Lettre** examine en particulier très longuement les critères de la guerre juste avant d'aborder le « principe et la pratique de la dissuasion » auxquels elle applique la loi morale. Au terme, elle cherche les moyens de construire un monde pacifique.

Tout autre est la problématique française. Conformément à une tradition maintenant solidement établie, nos évêques partent de la situation concrète pour y discerner le problème moral qu'elle pose. C'est une *méthode inductive* qui a le mérite de se vouloir réaliste. Elle correspond aux « grilles » de réflexion en honneur dans l'Action catholique. En revanche, elle présente deux risques. Le premier, c'est que l'analyse de situation écrase le second temps de la réflexion. Et il est indéniable, à mon avis, que la lecture des deux premiers chapitres porte sur le troisième une ombre qui en a dissimulé l'importance aux yeux du public. La construction même du texte donne

plus de poids à la légitimation de la dissuasion qu'à la construction de la paix. Le second risque est celui de commettre dans l'analyse de la situation une erreur qui rejaillirait sur la crédibilité du jugement porté.

des analyses de la situation divergentes

La vision américaine est plus *planétaire*, ce qui n'étonnera pas. La préoccupation morale des évêques, autant que leur appartenance à la première puissance mondiale, les pousse à se préoccuper d'abord de *sauver l'humanité*. Ils sont conscients de vivre dans un monde interdépendant. Ils sont surtout frappés par « la fragilité de l'ordre international ». Et s'ils ne dénient ni l'existence d'une poussée impérialiste soviétique ni l'absence de respect pour les droits humains dans ce système, ils insistent sur la nécessité de vivre ensemble et ils rappellent que les Soviétiques, peuples et gouvernants, sont des enfants de Dieu, créés à son image (A 751-752). Ils relativisent la compétition Est-Ouest en mentionnant l'importance du problème des pays en développement. Plus encore, ils soulignent que la « pauvreté absolue », conséquence des structures économiques internationales, lance un défi intellectuel, moral et politique aux Etats-Unis. Bref, ils dépassent clairement l'équation « armement = sécurité » (A 754).

Faut-il préciser que le monde vu de Lourdes est plus partiel, et même partial ? Les évêques français s'intéressent prioritairement à la « pression constante qui s'exerce sur les démocraties occidentales ». Ils désignent nettement l'adversaire, non en termes de puissance étatique, mais comme une *idéologie*, le marxisme-léninisme, au caractère dominateur et agressif (F 6). Ainsi s'affirme, même si elle s'en défend, une analyse manichéenne et réductrice de la menace. Comment « gagner la paix » quand la situation est présentée, au départ, comme une alternative : guerre ou chantage ? Y a-t-il une autre issue que de se ranger dans l'un des camps ? Pense-t-on servir la paix en se plaçant d'emblée dans une problématique de menace unique ? Prononce-t-on une parole constructive de paix quand on analyse le monde comme un affrontement entre « peuples pacifiques » et « idéologie de domination » ?

A se placer dans cette perspective, il y avait au moins deux risques importants. A mon avis, ils n'ont pas été évités. Le premier concerne les rapprochements historiques entre le passé et l'actualité. Il est un peu simple de comparer la politique soviétique à la stratégie d'Hitler, un peu rapide d'attribuer à la seule faiblesse des démocraties leurs « reculs » successifs face aux empiètements de l'Allemagne nazie. Loin de découvrir à tout événement une cause unique, l'histoire cherche à démêler l'écheveau embrouillé des raisons variées et des inter-réactions enchevêtrées. Le simplisme n'est pas porteur de paix. Il est aussi un peu léger de sembler assimiler les pacifistes d'aujourd'hui à ceux qui, hier, auraient facilité par un « refus inconditionnel de se défendre » le chantage hitlérien. Le deuxième risque, c'est d'oublier maints aspects de la situation. Or l'état du monde ne se réduit pas à un affrontement Est-Ouest, moins encore au conflit de deux idéologies. Le document français fait à peine allusion à la division Nord-Sud. Il ignore le monde arabe et islamique. Il ne parle pas du mouvement des non-alignés, ni des guerres à l'intérieur de chaque bloc qui est loin d'être monolithique, ni des affrontements Est-Sud.

Ces omissions et ces simplifications ont pour conséquence de porter atteinte à la crédibilité du reste du texte. La dissuasion n'est « encore acceptable » que dans une analyse qui conduit à choisir entre la capitulation et la contre-menace. Si telle était la situation, on verrait mal comment « gagner la paix » moyennant le désarmement progressif et réciproque, le dialogue nécessaire et difficile.

deux interprétations de la phrase de jean-paul II

Les évêques américains, comme leurs collègues français, incluent la phrase du pape dans le chapitre concernant la dissuasion. Mais il n'est pas indifférent qu'elle soit citée par les premiers après leur substantiel exposé des positions traditionnelles de l'Eglise. Elle apparaît ainsi comme un moment de cette doctrine,

précédé et suivi de plusieurs autres déclarations importantes qui la nuancent et la relativisent à la fois. Elle constitue *un élément* du « dilemme contemporain de la dissuasion » (A 739-745). Elle s'accompagne de commentaires abondants et d'un long passage, plus technique, consacré aux conséquences à tirer de cette évaluation. Les évêques en concluent, honnêtement, que leur effort de reconnaître le rôle attribué à la dissuasion ne signifie pas du tout une approbation de l'extension de cette dissuasion au-delà des buts limités qu'ils ont précisés. Ils avouent enfin que, parmi eux, des voix mettent en doute que la stratégie de dissuasion puisse être une réponse adéquate à la course aux armements aujourd'hui (A 744).

A l'inverse, il me semble que les évêques français prennent la phrase de Jean-Paul II comme la *pointe finale* de ce que les chrétiens doivent penser de la dissuasion. Alors que la **Lettre** américaine accentue les nuances restrictives de cette déclaration (« *dans les conditions actuelles* », « *étape* », « *peut encore* », « *comme* »), l'épiscopat français me paraît, sinon les ignorer, du moins les estomper. Il me donne l'impression de souligner la partie positive de la phrase : « la dissuasion peut être jugée comme *moralement acceptable* ». C'est en tout cas ce que les médias et la majorité des catholiques ont compris. En revanche, toute la dynamique de la **Lettre pastorale** tend plutôt à développer la seconde partie du message : « *Il est indispensable de ne pas se contenter d'un minimum toujours grevé d'un réel danger d'explosion* ». Et c'est bien ainsi qu'elle a été entendue aux Etats-Unis et dans le monde.

deux types de réponse

La différence d'orientation globale, telle qu'elle a été perçue par l'opinion, n'est donc imputable ni à de simples malentendus, ni à des pratiques de désinformation. Elle me paraît *inscrite* dans la démarche, dans le mode d'analyse et au cœur même des deux textes. Les gens, chrétiens ou non, ne s'y sont pas trompés. La **Lettre pastorale** américaine a bien lancé « le défi de la paix » et elle a été entendue comme un appel à tous, où qu'ils soient situés et quelles que soient leurs options. Elle dessine l'horizon vers lequel tout chrétien doit marcher, « un ciel nouveau et une terre nouvelle ». Le **Document** de la Conférence épiscopale française, malgré sa perspective initiale (*Gagner la paix*) et malgré l'interpellation finale (*France, es-tu fidèle aux promesses de ton baptême ?*), paraît moins mobilisateur. Enlisé dans la problématique menace-défense, il est trop raisonnable, trop soucieux du « moindre mal », pour pouvoir encourager les peureux et donner aux convaincus de nouvelles raisons d'espérer.

albert samuel

compte rendu

Jean-Luc BLONDEL, **Les transferts d'armements : une question morale ?** (Le champ éthique), Genève, Ed. Labor et Fides, 1983, 248 p.

Le sujet ici traité rejoint, on le devine aisément, le problème plus général de « l'absurde course aux armements » dont il est à la fois le signe et la conséquence. L'auteur, qui appartient à l'Institut d'éthique sociale de la Fédération des Eglises protestantes de Suisse, inaugure sa réflexion par une ample enquête sur les fournisseurs et acheteurs d'armes. Nullement neutre, cette enquête précise puise à de multiples sources. La première partie, « Description du problème », fait l'historique du contrôle des transferts d'armements, en mettant surtout en valeur la période la plus récente, depuis la Convention de Genève. L'analyse des structures et des tendances en volume de ce commerce mondial (qui vend ? qui achète ? selon quels objectifs économiques et stratégiques ?) introduit à la question proprement éthique de son éventuelle réglementation. Pour l'auteur, « *toute restriction devrait réunir au moins trois conditions : l'unanimité des fournisseurs d'une région donnée, l'application de sanctions contre les contrevenants et un contrôle du transfert de technologie militaire* ». Il s'empresse d'ajouter qu'à l'heure actuelle, aucune de ces trois mesures n'est appliquée. Cependant on s'aperçoit assez vite

que la présentation étoffée des principaux pays exportateurs (Etats-Unis, Union Soviétique, France, etc.), ainsi que l'examen des interférences de la politique d'armement dans le Tiers monde, ne permettent pas de dégager des normes très affinées.

La seconde partie, « Recherches bibliques et historiques », apparaît comme un détour qui donne ou redonne, de façon synthétique et sans doute trop succincte, des éléments qui ne sont pas applicables tels quels à cette question, mais qui doivent contribuer à éclairer les choix du chrétien. Fortement influencé par Bonhoeffer et Ricœur, l'auteur aborde son propos éthique dans une visée à la fois réaliste et prophétique. Six critères, qui ne sont pas propres à l'éthique chrétienne, doivent aider notre recherche d'une « *obéissance concrète à Dieu : l'objectivité, l'aptitude au dialogue, la distance critique, la solidarité, la collaboration, l'esprit de sacrifice* ». Cette emprise de la morale sur les transferts d'armes, si difficile qu'elle ne doit pas nourrir trop d'illusions, dépend des efforts réels qui seront faits en vue de la sécurité, de la paix et du développement. Les prises de position, très variées, des Eglises et le comportement concret des chrétiens ne sont pas à négliger dans l'engagement évangélique en matière politique. Pour l'auteur, en effet, l'éthique joue en quelque sorte le rôle du prophétisme dans l'Ancien Testament : l'action est requise au premier chef dans la délicate mise en jeu de la « réconciliation ».

Appliquant les six critères moraux à la question du commerce des armes, l'auteur propose des normes concrètes que les militants pour la paix peuvent mettre à profit, y compris à l'égard de la politique de leur propre gouvernement. Citons, par exemple, l'exigence de collaboration : associer le plus grand nombre possible de personnes et de groupes aux processus de décision politique, tant au niveau national qu'international. Dans les pays industrialisés, des points de vue, des informations et des propositions de provenances diverses doivent être réunis pour élaborer la politique de défense, procéder à l'examen critique de l'engagement du pays en faveur du développement international, évaluer les conséquences des transferts d'armements. Le gouvernement aura alors à tenir compte des résultats de ce *vaste débat public* dans ses décisions et ses programmes. Avec les « complexes militaro-industriels » et leur « recours au secret », on est loin du compte.

Passer de la règle « Si tu veux la paix, connais la guerre » à l'impératif moral « Si tu ne veux pas la guerre, prépare la paix » finalise le projet de cette recherche éthique qui ne peut laisser indifférent aucun faiseur de paix, chrétien ou non. Pour élargir la problématique, on aimerait savoir comment les critères qui sont ébauchés ici s'appliquent aussi à d'autres domaines que celui, capital mais relativement restreint, des transferts d'armements. Ainsi, dans cette même perspective théologique pour laquelle la création est l'œuvre d'un Dieu qui veut la vie et la vérité, ne faudrait-il pas élaborer une réflexion qui bannisse les solutions incluant le chantage de la dissuasion nucléaire ou excluant le choix d'un désarmement nucléaire unilatéral ?

André LAUDOUZE.